

Porphyrios, *Contra Christianos*

Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und
Dubia mit Einleitung, Übersetzung und
Anmerkungen

von

Matthias Becker

De Gruyter

TEXTE UND KOMMENTARE

Eine altertumswissenschaftliche Reihe

Herausgegeben von

Michael Dewar, Adolf Köhnken,
Karla Pollmann, Ruth Scodel

Band 52

De Gruyter

ISBN 978-3-11-044005-8
e-ISBN (PDF) 978-3-11-043215-2
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-043241-1
ISSN 0563-3087

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

☞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Hundert Jahre nach Adolf von Harnacks 1916 erschienener Erstkompilation von Porphyrios' *Contra Christianos* wird hiermit eine neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, erster deutscher Übersetzung und Anmerkungen vorgelegt. Bei der Erstellung des Textbestands wurden alle seit 1916 publizierten Fragmente und Testimonien von *Contra Christianos* gesichtet und darauf geprüft, ob sie mit Sicherheit der christenkritischen Schrift des Porphyrios zugeordnet werden können. Daraus ist nicht nur eine methodisch reflektierte Neuordnung der sicher zuweisbaren Fragmente und Testimonien, sondern auch eine separate Abteilung nicht sicher zuweisbarer Textstücke (Dubia) hervorgegangen. Alle Texte, die Porphyrios sicher zugeordnet werden können, sind in den Abteilungen I und II der vorliegenden Sammlung vereint: Abteilung I bietet 46 sicher zuweisbare Fragmente (= F.) und Testimonien (= T.), die bestimmten Büchern aus *Contra Christianos* zugeordnet werden können. Abteilung II umfasst 35 sicher zuweisbare Fragmente und Testimonien, die keinem konkreten Buch von *Contra Christianos* zugeordnet werden können und die in einer thematischen Gliederung präsentiert werden. Abteilung III vereint 51 Dubia (= D.), die aufsteigend-chronologisch nach den jeweiligen antiken, byzantinischen und frühneuzeitlichen Autoren geordnet sind. Die Partien des anonymen Griechen aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes sind aus methodischen Gründen aus dem Textbestand ausgeschieden.¹

Entstanden ist die vorliegende Ausgabe zwischen Juli 2011 und April 2015² während der ersten Förderphase des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierten und an der Universität Tübingen angesiedelten Sonderforschungsbereichs (SFB) 923 „Bedrohte Ordnungen“. Das Teilprojekt D01, aus dem das Buch unter der Leitung von Prof. Dr. Irmgard Männlein-Robert hervorging, trug den Titel: „Platonismus und Christentum. Philosophische und literarische Bedrohungskonstellationen in der Spätantike“.³ Durch die

-
- 1 Zum methodischen Grundansatz sowie zum Textbestand der vorliegenden neuen Sammlung siehe Kapitel 3 der Einleitung.
 - 2 Im Juni 2015 erschien ein neues und thematisch relevantes Buch, das wegen der Drucklegungsvorbereitung nicht mehr eingearbeitet werden konnte: Michael Bland Simmons, *Universal Salvation in Late Antiquity – Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford 2015, bes. 52–91 (zu *Contra Christianos*).
 - 3 Zum Forschungsprogramm und den Zielsetzungen des SFB 923 siehe einführend Frie/Meier (2014b), zum Teilprojekt D01 Männlein-Robert (2014).

Einbettung des Teilprojekts in einen interdisziplinären Forschungsverbund, der sich mit Bedrohungsszenarien und sozialen Wandlungsprozessen in unterschiedlichen historischen Epochen beschäftigt, ist die grundlegende Perspektivität der vorliegenden Arbeit an *Contra Christianos* bedingt. Der Fokus im zweiten Kapitel der Einleitung und in zahlreichen Anmerkungen zum Text liegt daher auf der Frage, wie Porphyrios das Christentum als Bedrohung wahrnimmt, deutet und kommuniziert, und wie er literarisch dagegen vorgeht. Obwohl die christlichen Fundkontexte bei der Interpretation der erhaltenen Textbruchstücke von *Contra Christianos* beachtet werden, ist es nicht das Ziel der vorliegenden Sammlung, den Porphyrios der christlichen Überlieferung zu rekonstruieren bzw. zu untersuchen, wie porphyrianische Argumente von christlichen Tradenten funktionalisiert oder verzerrt werden. Vielmehr steht Porphyrios als paganer Neuplatoniker, Philologe und Universalgelehrter selbst im Mittelpunkt des Interesses.

Viele Personen haben die vorliegende Arbeit durch Rat und Hinweise begleitet und bereichert. Ihnen möchte ich an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aussprechen. Allen voran danke ich Irmgard Männlein-Robert, und zwar sowohl für ihre engagierte und stets optimistische Betreuung des Projekts als auch besonders dafür, dass sie mich in den letzten Jahren während meiner Zeit als Doktorand und Postdoktorand in Tübingen auf sehr vielfältige Weise gefördert und unterstützt hat. Dank gebührt auch Prof. Dr. Christoph Riedweg (Zürich), der nicht nur wertvolle Anregungen zur Arbeit an *Contra Christianos* beigesteuert hat, sondern auch die Freundlichkeit besaß mir zu gestatten, ein von ihm vorgeschlagenes neues Testimonium, das separat in Aufsatzform publiziert werden wird, bereits in die vorliegende Sammlung mit aufzunehmen.⁴ Dr. Aaron P. Johnson (Cleveland, TN), der selbst gerade an einer Neuauflage von *Contra Christianos* arbeitet,⁵ danke ich für all die freundlichen und ermutigenden Gespräche über Porphyrios, das Problem des Minimalismus und die zahlreichen Herausforderungen, welche die Arbeit an den Porphyrios-Fragmenten zu bieten hat. Prof. Dr. Dominic O'Meara (Fribourg, Schweiz) und Prof. Dr. Karla Pollmann (Kent/Canterbury), die im Frühjahr 2013 und im Sommer 2014 Gastwissenschaftler am SFB im Rahmen des Teilprojekts D01 waren, danke ich für den regen Austausch über Porphyrios und den pagan-christlichen Konflikt der Spätantike. Dr. Sébastien Morlet (Paris) und Dr. Giuseppe Muscolino danke ich für bibliographische Hinweise.

4 Riedweg (2016) = Porph. Chr. fr. 80T. Be.

5 Siehe dazu auch Johnson (2016).

Dafür, dass das vorliegende Buch in der Reihe „Texte und Kommentare“ erscheinen kann, danke ich den Herausgebern herzlich, namentlich insbesondere Karla Pollmann. Für die kompetente, engagierte und freundliche Betreuung der Publikation von Verlagsseite danke ich Katharina Legutke herzlich. Für ihr Engagement, ihren Fleiß und ihr Interesse herzlich danken möchte ich auch Benjamin Allgaier, Anne Loren Engelbach, Julia-Christin Knauß, Per Christian Gaustad, Theresa Hellmich und Sarah Betzitza, die mir im Laufe der Jahre bei der Quellen- und Literaturbeschaffung sowie beim Korrekturlesen geholfen und damit das Fortschreiten des Projekts maßgeblich befördert haben. Sarah Betzitza war zudem an der Vorbereitung des Stellenregisters beteiligt. Mein aufrichtiger Dank für (fachliche) Gespräche, kritisch-produktive Anregungen sowie die Korrekturlektüre verschiedener Passagen dieses Buchs gilt überdies meinem Bruder Michael Becker (Heidelberg), Christoph Begass (Mainz), dem ich wertvolle Hinweise aus alt-historischer Perspektive verdanke, Christian Heinemeyer, Christine Hecht (Tübingen), Dennis Schmidt (Tübingen) und meiner Frau Anna.

Gewidmet sei das Buch unseren geliebten Söhnen Joel und Kilian, die beide während der Arbeit an *Contra Christianos* zur Welt kamen. Ihre Vitalität und Lebensfreude waren und sind ein ganz besonderer Segen.

Tübingen / Göttingen, im August 2015

Matthias Becker

Inhalt

I. Einleitung

1. Porphyrios und sein Werk <i>Contra Christianos</i> – Einleitungsfragen..	3
1.1 Biographisches zu Porphyrios	3
1.2 Titel, Umfang und Bezeugung des Werks <i>Contra Christianos</i> ..	15
1.3 Datierung, Entstehungsort, Anlass	22
1.4 Die Quellen des Porphyrios.....	28
2. Porphyrios und die christliche Bedrohung.....	32
2.1 Bedrohungskommunikation als Indikator für Bedrohung.....	32
2.2 Das Christentum als Zäsur: Die Zeitdimension der Bedrohungskommunikation	41
2.3 Was und wer ist bedroht? Die Sach- und Sozialdimension der Bedrohungskommunikation	48
2.3.1 Die politische Ordnung	48
2.3.2 Die religiöse Ordnung.....	57
2.3.3 Die Alleinstellung und Authentizität der pagan-platonischen Philosophie.....	62
2.4 Strategien des Umgangs mit der christlichen Bedrohung im Überblick	70
2.4.1 Angriff auf die Bibel und christliche Auslegungsmethoden	71
2.4.2 Angriff auf das biblisch-christliche Gottesbild und Jesu Göttlichkeit.....	76
2.4.3 Angriff auf biblische und außerbiblische Referenzfiguren der Christen	79
2.4.4 Historisierung und religionsgeschichtlicher Vergleich	81
2.4.5 Kritik zeitgenössischer kirchlicher Zustände.....	85
3. Zur vorliegenden neuen Textsammlung.....	86
3.1 Überblick über bisherige Textsammlungen und Übersetzungen.....	86
3.2 Methodischer Ansatz, Aufbau und Anordnungsprinzipien.....	94
3.3 Textumfang: Ausgelassene und neue Textstücke.....	103
3.4 Konkordanz und Fundstellenübersicht	108

II. *Contra Christianos*: Texte, Übersetzungen, Anmerkungen

1. Sicher zuweisbare Texte, erste Abteilung:	
Fragmente (= F.) und Testimonien (= T.) mit Buchzuweisung.....	115
1.1 Aus Buch 1	115
1.2 Aus Buch 3	132
1.3 Aus Buch 4	179
1.4 Aus Buch 12	196
1.5 Aus Buch 13	296
2. Sicher zuweisbare Texte, zweite Abteilung:	
Fragmente (= F.) und Testimonien (= T.) ohne Buchzuweisung	304
2.1 Zu Texten des <i>Alten Testaments</i>	304
2.2 Zu den Evangelien und Evangelisten	325
2.3 Zu Jesus Christus und seinen Aussprüchen	358
2.4 Zu den Aposteln.....	384
2.5 Vermischtes.....	400
3. Abteilung drei: Nicht sicher zuweisbare Texte	
(Dubia = D.).....	437

III. Anhang

1. Verzeichnis der Abkürzungen	565
2. Bibliographie.....	568
2.1 Kritische Editionen, Ausgaben, Übersetzungen	568
2.2 Zitierte Literatur	584
3. Register	624
3.1 Stellenregister	624
3.1.1 Bibelstellen (inkl. deuterokanonische Schriften).....	624
3.1.2 Antike und mittelalterliche Autoren.....	631
3.2 Namensregister	650
3.3 Geographisches Register	659
3.4 Sachregister	660

I. Einleitung

1. Porphyrios und sein Werk *Contra Christianos* – Einleitungsfragen

1.1 Biographisches zu Porphyrios

Die wichtigsten Daten über das Leben des Neuplatonikers, Philologen und Universalgelehrten Porphyrios (234–301/305 n.Chr.) bietet das Werk des Porphyrios selbst, wobei sich die Kenntnis über sein Leben und Wirken auch aus anderen antiken Quellen speist.¹ Wie aus seinen Angaben ersichtlich ist, trug der aus dem phönizischen Tyros stammende Porphyrios² zunächst denselben hellenisierten semitischen Namen wie sein Vater Malkos (Μάλκος), was soviel wie „König“ bedeutet.³ Unter der gräzisiert-

* Verweise auf meine Fragmentzählung von *Contra Christianos* sind durch das Kürzel „Be.“ gekennzeichnet. Die mit einer Zahl versehene Abkürzung „Anm.“, die sich häufig bei Verweisen auf meine Zählung findet, bezieht sich auf eine „Anmerkung“ im Kommentarteil, der im zweiten Hauptteil des vorliegenden Buchs jeweils auf den Text der gebotenen Fragmente, Testimonien und Dubia folgt.

- 1 Zum Leben des Porphyrios siehe die Überblicksdarstellungen von Bidez (1913), Vaganay (1935, 2555–2562), Smith (1987, 719–722) und Goulet (2012, 1291–1297); Lit. zu weiteren Überblicksdarstellungen bei Goulet (2012, 1297–1298). Zur Chronologisierung der Lebensdaten des Porphyrios siehe Goulet (1982a). Zu Leben und Schriften des Porphyrios sowie zu seinem philosophischen Profil, siehe den umfassenden Überblick im DPhA 5b, P Nr. 263. Obwohl insgesamt 61 Werktitel überliefert sind, ist das Gesamtwerk des Porphyrios nicht in Gänze erhalten. Die behandelten Themengebiete des *Euvres* umfassen philosophische, philosophiehistorische, philologisch-rhetorische, ethische, religiöse und theologische Fragen (siehe den kommentierten Schriftenkatalog bei Goulet 2012, 1301–1311). Die wichtigsten Testimonien über das Leben des Porphyrios sind in der Standardedition der Porphyrios-Fragmente von A. Smith, *Porphyrii philosophi fragmenta* (Stuttgart/Leipzig 1993) zusammengestellt: Porph. fr. 1T.–43T. Smith. Die erste und einzige antike Biographie über Porphyrios verfasste um 400 n.Chr. der Rhetoriker und Neuplatoniker Eunapios aus Sardes (ca. 347–nach 414 n.Chr.); siehe dazu die deutsche Übersetzung bei Becker (2013, 81–84) und die Kommentare zu dieser Vita bei Sodano (1993, 197–251), Civiletti (2007, 302–320), Becker (2013, 175–207) und Goulet (2014/2, 150–162). Ob ihres literarisch stilisierten Charakters ist die Porphyrios-Vita des Eunapios als historische Quelle über das Leben des Porphyrios nur teilweise verwertbar; siehe dazu Smith (1974, XVII Anm. 15) und Goulet (1982b).
- 2 Porph. VPlot. 7,50; 17,6–15; 20,91; 21,14; Porph. fr. 5T.–6T. Smith; Eunap. Vit. phil et soph. 4,1 Goulet. Die bei christlichen Autoren überlieferte Tradition, dass Porphyrios aus Batanea stamme, ist nicht als Herkunftsbezeichnung, sondern als polemische Diffamierung zu verstehen, siehe dazu Porph. Chr. fr. 1T. Be. Anm. 1.
- 3 Porph. VPlot. 17,4–15. Brisson (1982, 96 s.v. Malkos) merkt an, dass sich derselbe Name in der leicht abgewandelten Form Μάλχος (Malchos) auch im *Neuen*

ten Form dieses Namens „Basileus“ („König“) war Porphyrios später im Plotinzirkel bekannt, wie auch die Widmung einer Schrift des Amelios, der ein Kommilitone des Porphyrios unter Plotin war, an „Basileus“ zeigt.⁴ Einer Angabe des Eunapios zufolge sei Longin es gewesen, der den Namen „Malchos“ (Μάλχος) zu „Porphyrios“ (wörtl. „purpurn“) geändert habe, um auf das „Königliche der Gewandung“ des Porphyrios hinzudeuten.⁵ „Porphyrios“ jedenfalls ist der Name, den er selbst in seinen Schriften immer für sich verwendet,⁶ und es mag darin eine Anspielung auf seine Heimatstadt Tyros vorliegen, die in der Antike für ihre Purpurherstellung berühmt war. Tyros war seit hellenistischer Zeit kulturell stark von griechischen Einflüssen geprägt und wurde Ende der 190er Jahre n.Chr. von Kaiser Septimius Severus zu einer römischen *colonia* und zur Metropole der neuen Provinz Syria Phoenice erhoben.⁷ Gemäß Eunapios stammte Porphyrios aus einer „sehr bedeutenden“ Familie.⁸

In einem sicher zuweisbaren Fragment aus dem dritten Buch von *Contra Christianos* berichtet Porphyrios in einem wörtlichen Zitat davon, dass er dem christlichen Exegeten, Theologen und Platoniker Origenes (184–ca. 254 n.Chr.) „als ganz junger Mann begegnet“ sei.⁹ Autobiographische Einsprengsel kommen im Werk des Porphyrios durchaus vor, wie z.B. die *Vita Plotini* beweist, und somit besteht kein Anlass, die Historizität dieser Begegnung mit dem christlichen Lehrer Origenes a priori anzuzweifeln. In Anbetracht des Todesjahres des Origenes, das zwischen 251 und 254 n.Chr. ange-

Testament finde, wo er einen Sklaven bezeichne, dem Petrus bei der Festnahme Jesu ein Ohr abhaue (Joh 18,10).

- 4 Porph. VPlot. 17,1–6; 17,13–15; Brisson (1982, 74–75 s.v. Basileus). Zu Amelios siehe DPhA 1, A Nr. 136, zu Plotin DPhA 5a, P Nr. 205. Die Porphyrios gewidmete Schrift trug den Titel *Über den Unterschied der Lehren Plotins und des Numenios* (Porph. VPlot. 17,4–6).
- 5 Eunap. Vit. phil et soph. 4,4 Goulet; siehe dazu Männlein-Robert (2001, 243–244), Becker (2013, 179–180) und Goulet (2014/2, 152 Anm. 8); zum Namen „Porphyrios“ siehe auch Goulet (2012, 1291–1292). Zur Schreibweise Μάλχος (statt Μάλκος) bei Eunapios siehe Goulet (2014/2, 151 Anm. 7).
- 6 Porph. VPlot. 2,31–32; 4,12; 7,50 u.ö.
- 7 Nollé (1995, 357), Millar (1997, 244–246).
- 8 Eunap. Vit. phil. et soph. 4,1 Goulet. Wörtlich spricht Eunapios von „Vätern“ (πατέρες), womit allerdings auch die „Eltern“ des Porphyrios gemeint sein können (Goulet 2014/2, 150 Anm. 1).
- 9 Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,5: ἀνδρὸς [sc. Origenes] ᾧ καὶ γὰρ κομιδῇ νέος ὦν ἔτι ἐντετύχηκα. Zum christlichen Origenes siehe DPhA 4, O Nr. 42. Obwohl in der Forschung zwei Platoniker mit dem Namen „Origenes“ unterschieden werden, der christliche und ein paganer Philosoph gleichen Namens, geht aus dem Kurzportrait des Porphyrios im genannten Fragment klar hervor, dass er den christlichen Origenes meint; siehe dazu Porph. Chr. fr. 6F. Be. Anm. 25 und 28.

setzt wird,¹⁰ ist zumindest gesichert, dass Porphyrios jünger als 20 Jahre alt gewesen sein muss, als dieses Treffen mit Origenes stattfand. Wo und wann Porphyrios Origenes getroffen hat, bleibt allerdings weitgehend im Dunkeln. Am wahrscheinlichsten ist ein Zusammentreffen in der nicht allzu weit von Tyros entfernten Stadt Cäsarea Maritima gegen Ende der 240er Jahre.¹¹ Dort lehrte Origenes seit 231 n. Chr. in einer von ihm gegründeten Schule.¹² Dass Porphyrios dort für kurze Zeit, aber nicht als fester Schüler Vorlesungen des Origenes gehört hat, ist wahrscheinlich und mit der Semantik des verwendeten Verbs ἐντυγχάνομαι („stoßen auf, treffen“) kompatibel.¹³ Zudem ist der Hinweis auf die Begegnung syntaktisch in Form eines Relativsatzes zwischen die Erwähnung des „Mannes“ (sc. Origenes) und dessen „großen Ruhm“ (σφόδρα εὐδοκίμησαντος) eingebettet. Dies legt den Schluss nahe, dass Porphyrios sein Zusammentreffen mit dem berühmten christlichen Platoniker in einen kausalen Zusammenhang mit dessen Bekanntheit als Lehrer bringen wollte.¹⁴ Die Berühmtheit des Origenes kann dann als ausschlaggebend dafür interpretiert werden, dass Porphyrios Origenes treffen wollte, und so wird dieses Zusammentreffen folglich akademischer Natur gewesen sein.

Ein persönliches Interesse des Porphyrios am Christentum¹⁵ in und seit seiner Jugend ist demnach anzunehmen.¹⁶ Sicherlich geht dabei die in der Forschung verschiedentlich vertretene These zu weit, dass Porphyrios in der Frühzeit seines Lebens einmal selbst Christ gewesen sei bzw. „im Vorhof der

10 Vgl. Williams (1995, 403) und Goulet (2012, 1292).

11 Allerdings kommt auch Tyros als Ort eines Zusammentreffens in Frage; siehe dazu und zur weiteren Forschungsliteratur Porph. Chr. fr. 6F. Be. Anm. 26.

12 Zu dieser Schule des Origenes in Cäsarea siehe die Literaturangaben bei Marksches (2007, 73 Anm. 146). Das intellektuelle und institutionelle Gepräge dieser „christlichen Privatuniversität“ (Marksches) in Cäsarea stellen Koch (1932, 301–304) und Marksches (2007, 72–75, 93–107) dar.

13 Siehe dazu Porph. Chr. fr. 6F. Be. Anm. 26.

14 Der Passus lautet im griechischen Original: ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας ἐξ ἀνδρὸς ᾧ κἀγὼ κοιμῶν νέος ὢν ἔτι ἐντετύχηκα, σφόδρα εὐδοκίμησαντος καὶ ἔτι δι' ὧν καταλέλοιπεν συγγραμμάτων εὐδοκιμοῦντος, παρελήφθω, Ὀριγένους, οὗ κλέος παρὰ τοῖς διδασκάλοις τούτων τῶν λόγων μέγα διαδέδοται (Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,5).

15 Wenn in der vorliegenden Arbeit immer wieder von *dem* Christentum im Singular die Rede ist, soll damit nicht der Eindruck entstehen, dass das antike Christentum eine homogene Größe gewesen sei. Deshalb sollte bei der Verwendung des Begriffs im Singular stets die Pluralität des frühen Christentums mitbedacht werden; siehe dazu auch Abschnitt 2.3.3 dieser Einleitung (gegen Ende).

16 Wagenmann (1878, 273–274), De Labriolle (1929, 391), Chadwick (2001, 174, 178).

Kirche gestanden“¹⁷ habe. Die Gelehrten, die diese Ansicht vertreten, berufen sich einerseits auf die soeben diskutierte autobiographische Bemerkung aus dem dritten Buch von *Contra Christianos*, die zu Unrecht als Hinweis auf das Christsein gedeutet wird. Andererseits dient eine mehrfach bezeugte christliche Überlieferung der Spätantike dazu, die These einer Zugehörigkeit des jungen Porphyrios zum Christentum zu stützen. Denn laut einer Notiz des Kirchenhistorikers Sokrates von Konstantinopel (gest. nach 439 n.Chr.) sei Porphyrios in seiner Jugend ein Anhänger des christlichen Glaubens gewesen und in einem christlichen Milieu aufgewachsen: Nachdem er in Cäsarea in eine Schlägerei mit Christen geraten sei, so Sokrates, sei Porphyrios vor lauter „Zorn“, den er „nicht habe ertragen können“, und infolge seiner depressiven Gemütsverfassung („Melancholie“) vom Christentum abgefallen. Aus „Hass“ habe er dann begonnen, „gegen die Christen zu schreiben“.¹⁸ In der spätantiken, sogenannten *Tübinger Theosophie*, deren Inhalt auf das 5. Jh. n.Chr. zurückgeht,¹⁹ findet sich ein Passus nahezu identischen Inhalts, der die Schlägerei in Cäsarea mit „Privatangelegenheiten“ (ἐν ιδιωτικοῖς πράγμασιν) in Verbindung bringt, ansonsten jedoch ebenfalls die christliche Ansicht bezeugt, dass „Porphyrios anfänglich einer von uns war“ (ὁ Πορφύριος εἷς ἐγένετο παρὰ τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν).²⁰ Während Adolf von Harnack und mit ihm auch andere Textinterpreten diese Nachricht für

17 Harnack (1916, 4). Ein Christsein bzw. eine starke Affinität des jugendlichen Porphyrios gegenüber den Christen vertreten mit verschiedenen Nuancen und mit unterschiedlicher Bestimmtheit z.B. Grant (1973, 181, 186), Den Boer (1974, 199), Kinzig (1998), Hill (2010, 76 Anm. 14) und Digeser (2012, 76–77).

18 Socr. HE 3,23,38 = Porph. fr. 9T. Smith: ἐκεῖνος [sc. Porphyrios] μὲν γὰρ πληγὰς ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης ὑπὸ τινῶν Χριστιανῶν εἰληφὼς καὶ μὴ ἐνεγκὼν τὴν ὀργὴν ἐκ μελαγχολίας τὸν μὲν Χριστιανισμὸν ἀπέλειπε, μίσει δὲ τῶν τυπησάντων αὐτὸν εἰς τὸ βλάσφημα κατὰ Χριστιανῶν γράφειν ἐξέπεσεν, ὥς αὐτὸν Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ἐξήλεγξεν ἀνασκευάσας τοὺς λόγους αὐτοῦ; siehe dazu auch Goulet (2012, 1292–1293).

19 Die *Tübinger Theosophie* wird so genannt, weil deren einzige erhaltene Handschrift in der Tübinger Universitätsbibliothek aufbewahrt wird. Sie enthält Exzerpte der Bücher 8–10 einer *Theosophia* betitelten Schrift, die ursprünglich 11 Bücher umfasste: Die Bücher 1–7 handelten vom wahren Glauben, die Bücher 8–10 boten Zeugnisse paganer Götter und Weiser für den wahren Glauben und Buch 11 führte Orakel des Hystaspes und der Chaldäer an. Das Original kann in die Regierungszeit Kaiser Zenons und damit vor 491 n.Chr. datiert werden; siehe dazu Zuntz (2005, 66–73) und weitere Angaben bei Girgenti/Muscolino (2011, 566–568 Anm. 112). Zur *Tübinger Theosophie* siehe auch die bald in Buchform erscheinende Dissertation von Lucia Maddalena Tissi, *Commento agli oracoli 1–54 Erbse della 'Teosofia' di Tubinga* (Tesi di dottorato, Università di Firenze 2014).

20 *Tübinger Theosophie* § 85,693–699, p. 54–55 Erbse = Porph. fr. 10T. Smith; siehe dazu auch Goulet (1982b, 455–457).

authentisch bzw. nicht abwegig halten, begegnen ihr die meisten Forscher zurecht mit Skepsis: Zu unwahrscheinlich ist die historische Zuverlässigkeit der Notiz und zu naheliegend der Verdacht einer christlichen Erfindung, die als Teil polemischer Strategien zur Diffamierung des Porphyrios als eines Abtrünnigen gereichen soll.²¹ Da sich Porphyrios auch in anderen Werken außerhalb von *Contra Christianos* mit Aspekten des Christentums bzw. mit Bibelpassagen beschäftigt, ist davon auszugehen, dass Porphyrios auch nach seiner Jugend am Christentum interessiert blieb²² bzw. eine Notwendigkeit sah, sich damit auseinanderzusetzen. Zu nennen sind hier v.a. folgende Werke des Porphyrios:

- (1) In *De philosophia ex oraculis haurienda* werden Christen sowohl implizit²³ als auch explizit-polemisch²⁴ erwähnt, während Christus selbst Respekt entgegen gebracht wird, und zwar deshalb, weil die Götter ihn für „äußerst gottesfürchtig“ (εὐσεβέστατον) gehalten hätten.²⁵
- (2) In seiner Schrift Über die Götterbilder (Περὶ ἀγαλμάτων bzw. *De imaginibus*) ist von „äußerst Ungebildeten“ (τοὺς ἀμαθεστάτους) die Rede, welche die Götterbilder auf ihre bloße Materialität reduzieren – eine Spitze, die sich gegen die götterbildkritischen Christen richtet.²⁶
- (3) Im Rahmen eines Numenios-Referats des Porphyrios in der Schrift *De antro nympharum* erscheint Mose als „Prophet“; außerdem wird

21 Siehe z.B. Lardner (1838, 393, 398), Kellner (1865, 69), Wagenmann (1878, 274), Georgiades (1891, 9–10), Kleffner (1896, 43–46), Moffatt (1931, 73), Hulen (1933, 11–12), Benoit (1947, 553), Wilken (1984, 129–130), Magny (2006b, 438), Smith (2009, 38) und den knappen Forschungsüberblick bei Kinzig (1998, 322–323) und Zambon (2012, 1427). Kritisch vermerkt der Herausgeber der *Tübinger Theosophie* Hartmut Erbse im Apparat seiner Ausgabe der *Theosophorum graecorum fragmenta* (Stuttgart/Leipzig 1995) zu dieser Überlieferung: *narratio detrahendi causa a Christianis contumeliose composita* (p. 54 ad § 85).

22 Vgl. De Labriolle (1934, 232–233).

23 Porph. Phil. ex orac. fr. 324F., 6 Smith: οἱ δὲ κρατοῦντες; dazu Wolff (1856, 141 Anm. 4), Zambon (2002, 200–201).

24 Porph. Phil. ex orac. fr. 343F., 345F., 43–46 Smith.

25 Porph. Phil. ex orac. fr. 345F., vgl. auch Porph. Phil. ex orac. fr. 346F. Smith und Kellner (1865, 88–90), Georgiades (1891, 39–49), Kleffner (1896, 83–88), Hargis (1999, 84–86), Ježek (2001, 103–104), Riedweg (2005a) und Schott (2005, 311–312).

26 Porph. De imag. fr. 351F., 20–21 Smith; De Labriolle (1929, 396), Hulen (1933, 18), De Labriolle (1934, 238), Vaganay (1935, 2557), Beutler (1953, 295), Girgenti/Muscolino (2011, 606–607 Anm. 9), Becker (2013, 342 Anm. 561), Männlein-Robert (2016b).

die Bibelstelle Gen 1,2 aus dem ersten Schöpfungsbericht der *Septuaginta* zitiert.²⁷

- (4) In seiner Schrift *Ad Gaurum* rekurriert Porphyrios auf den zweiten Schöpfungsbericht (v.a. Gen 2,7) der *Genesis*, indem er auf die Erschaffung des Menschen und das göttliche Einblasen des Lebensodems eingeht.²⁸
- (5) In seinem Text *Über die Rückkehr der Seele (De regressu animae)* scheint Porphyrios explizit die christliche Vorstellung von der Auferstehung kritisiert zu haben.²⁹
- (6) In der Anfang des 4. Jhs. n.Chr. verfassten *Vita Plotini* erwähnt Porphyrios die Christen in Rom sowie die dortigen christlichen Gnostiker, gegen die Plotin, er selbst und Amelios literarisch vorgegangen seien.³⁰

Ein nicht näher bestimmbares Interesse am Christentum, das Porphyrios seit seiner Jugend bis hin zu seinem Spätwerk erkennen lässt, ist bei der Frage einer persönlichen Involvierung und Betroffenheit als Beobachter und Interpret der christlichen Bedrohung seiner Zeit nicht zu vernachlässigen.³¹ Einige Zeit nach seinem Zusammentreffen mit dem christlichen Intellektuellen Origenes hat Porphyrios in den 250er Jahren n.Chr. bei dem mittelplatonischen Philosophen und Philologen Longin (um 212–272 n.Chr.) in Athen studiert.³² In seiner Porphyrios-Biographie hebt Eunapios mit einem Hang zur Einseitigkeit und Überbetonung hervor, dass Porphyrios bei Longin vornehmlich Grammatik und Rhetorik und nicht so sehr die Philosophie im eigentlichen Sinne gelernt habe.³³ Nach allem, was von Longins akademischem Schaffen bekannt ist,³⁴ dürfte jedenfalls die philologische Bildung

27 Porph. Antr. 10.

28 Porph. Ad Gaur. 11,1 Kalbfleisch.

29 Porph. Regr. anim. fr. 301aF. Smith; siehe dazu Porph. Chr. fr. 37F. Be. Anm. 9.

30 Porph. VPlot. 16; vgl. dazu auch Plot. Enn. 2,9. Zur impliziten antichristlichen Tendenz der *Vita Plotini* siehe Jerphagnon (1990), der die These aufstellt, dass Porphyrios seine Plotin-Biographie als Gegen-Evangelium konzipiert habe. Zur nicht unproblematischen Ansicht, dass platonische Philosophenviten als bloße Reaktionen auf das sich ausbreitende Christentum und seine Heiligen Texte zu verstehen seien, siehe umfassend Becker (2013, 51–77).

31 Siehe dazu Abschnitt 2.1 dieser Einleitung.

32 Männlein-Robert (2001, 26).

33 Eunap. Vit. phil. et soph. 4,2–5 Goulet; dazu Männlein-Robert (2001, 237–250) und Becker (2013, 176–181).

34 Zu Leben und Werk Longins siehe Männlein-Robert (2001), den Eintrag im DPhA 4, L Nr. 63, sowie Janiszewski et al. (2015, 219–222, Nr. 632).

des Porphyrios, von der sein Werk insgesamt und die Schrift *Contra Christianos* im Besonderen Zeugnis ablegen, in der Tat maßgeblich von seiner Ausbildung unter Longin beeinflusst sein.³⁵ Weitere Lehrer des Porphyrios in Athen waren der Mathematiker Demetrios und der Grammatiker Apollonios.³⁶ Im zehnten Jahr der Regierung des Kaisers Gallienus (253–268 n.Chr.), also im Jahre 263 n.Chr., kam Porphyrios in Begleitung eines gewissen Antonius von Rhodos von Griechenland nach Rom, wo er sein Studium bei dem Neuplatoniker Plotin (ca. 205–270 n.Chr.) fortsetzte.³⁷ Porphyrios selbst war zu diesem Zeitpunkt 30 Jahre, Plotin etwa 59 Jahre alt.³⁸ Der Wechsel zu Plotin markierte für Porphyrios zugleich eine „philosophische Umorientierung“³⁹, da Longin und Plotin unterschiedliche philosophische Ansätze verfolgten und zwischen ihnen ein gravierender Dissens in der Ideenlehre bestand. Longin jedenfalls war sowohl über den Weggang seines ehemaligen Schülers als auch über die Hinwendung zu Plotin enttäuscht, wie er selbst im von Porphyrios zitierten Vorwort seiner Schrift *Περὶ τέλους* nicht ohne polemische Spitzen sagt.⁴⁰ Bis zum 15. Regierungsjahr des Gallienus, also bis 268 n.Chr., blieb Porphyrios in Rom bei Plotin, wonach er dann zu einem Aufenthalt auf Sizilien aufbrach.⁴¹

Plotin selbst hatte Porphyrios diese Reise nach Sizilien empfohlen, und zwar – so darf aus den Formulierungen des Porphyrios vermutet werden – als Maßnahme gegen Selbstmordgedanken, die der Plotin-Schüler laut eigener Aussage hegte.⁴² Auf Sizilien angekommen, das zu Lebzeiten des Porphyrios immer noch „Dreh- und Angelpunkt des Handels zwischen West und Ost“⁴³ war, ging Porphyrios zu einem gewissen Probus, der sich in der bedeutenden Küstenstadt Lilybaion im äußersten Westen der Insel „aufhielt“

35 Bidez (1913, 73), Schröder (1957, 200), Den Boer (1974, 199), Sellew (1989, 87).

36 Porph. fr. 13T.–14T. Smith, dazu Männlein-Robert (2001, 240, 262–263), Goulet (2012, 1293). Zu Demetrios siehe überdies DPhA 2, D Nr. 61.

37 Porph. VPlot. 4,1–6. Es ist gut möglich, dass Antonius von Rhodos ebenfalls ein ehemaliger Schüler Longins war, siehe Brisson (1982, 73 s.v. Antoine [de Rhodes]) und DPhA 1, A Nr. 225.

38 Porph. VPlot. 4,6–9.

39 Goulet (2012, 1293: „une réorientation philosophique“); siehe Porph. VPlot. 20,92–96 (verba Longini) und Brisson (1982, 92–93).

40 Verba Longini apud Porph. VPlot. 20,90–104; dazu Männlein-Robert (2001, 212–214).

41 Porph. VPlot. 6,1–3. Zum Sizilienaufenthalt des Porphyrios siehe auch Becker (2013, 184–185).

42 Porph. VPlot. 11,11–19. Zum Reisen als therapeutische Maßnahme bei Suizidalität bzw. schwerer Depressivität in der Antike siehe Becker (2013, 185 mit Anm. 394–395).

43 Kunz (2006, 131 Anm. 58).

(διατρίβειν).⁴⁴ Lilybaion, das „in der Kaiserzeit eine Ausdehnung von ca. 80 Hektar“⁴⁵ hatte, hatte eine bis ins 3. vorchristliche Jahrhundert zurückreichende Geschichte als Verwaltungszentrum der römischen Provinz Sicilia: Bereits 241 v.Chr. ist es als Sitz eines Quästors, des obersten Finanzbeamten, bezeugt. Unter Augustus erhielt es den Status eines *municipium*, unter Septimius Severus (193 n.Chr.) den Rang einer Kolonie bzw. Titularkolonie (*colonia Helvia Augusta*).⁴⁶ Unter Diokletian wurde die Insel zu einer *regio* Italiens, die dem *vicarius urbis Romae* unterstellt war.⁴⁷ Wie eine auf 169/172 n.Chr. datierbare Inschrift bezeugt, besaß die Stadt in der Kaiserzeit ein Amphitheater,⁴⁸ ferner sind, was öffentliche Bauten anbelangt, aus Inschriften ein Ceres-Heiligtum, ein Aquädukt und eine Palästra bekannt⁴⁹. Von der ersten Hälfte des 3. Jhs. n.Chr. bis hin zur Regierungszeit Diokletians sind für Lilybaion sogenannte *curatores rei publicae* bezeugt, die teils Quästoren der Provinz, teils einfache Bürger waren und sich um finanzielle Angelegenheiten und Schwierigkeiten der Stadt kümmerten.⁵⁰ Wie Katakomben belegen, breitete sich in der multireligiösen und mindestens bilingualen (Latein/Griechisch)⁵¹ Stadt Lilybaion seit dem 2. Jh. n.Chr. auch das Christentum aus.⁵² Der erste literarische Beleg für die Ausbreitung von Christen auf Sizilien stammt aus dem Jahre 251 n.Chr.⁵³ Im 4. Jh. n.Chr. wurde Lilybaion Bischofssitz.⁵⁴

Wie diese Skizze über die politische, religiöse und wirtschaftliche Bedeutung Lilybaions verdeutlicht, war die Reise des Porphyrios dorthin

44 Porph. VPlot. 11,16–17: ἐγὼ εἰς τὴν Σικελίαν ἀφικόμεν Ἰσὶν τινὰ ἀκούων ἐλλόγιμον ἄνδρα περὶ τὸ Λιλύβαιον διατρίβειν. Zur politisch-wirtschaftlichen Entwicklung Lilybaions in der Kaiserzeit siehe Wilson (1988, 158–167).

45 Kunz (2006, 143).

46 Wilson (1988, 160), Kunz (2006, 127, 139, 151).

47 Kunz (2006, 132–133).

48 Wilson (1988, 161), Kunz (2006, 170).

49 Wilson (1988, 161, 165), Wilson (1990, 169).

50 Kunz (2006, 130–131).

51 Laut Apuleius war Sizilien im 2. Jh. n.Chr. dreisprachig, wobei jedoch kaiserzeitliche Inschriftenbelege für die Verbreitung des Punischen – der dritten Sprache neben Griechisch und Latein – fehlen (Wilson 1988, 165).

52 Kunz (2006, 287), Muscolino (2008/2009, 108); zur Religionsgeschichte Siziliens siehe umfassend Kunz (2006), zum Christentum und Judentum auf Sizilien besonders Kunz (2006, 285–298).

53 Kunz (2006, 287). Es handelt sich um Cypr. Epist. 30,5,2 Diercks, wo ein Brief des römischen Klerus an nicht namentlich genannte Gemeinden in Sizilien erwähnt wird. Inhaltlich setzte sich dieser verlorene Brief mit den Lapsi der Decischen Verfolgung auseinander (Harnack 1902, 4 [Nr. 4], 7–8).

54 Kunz (2006, 294). Harnack (1924, 815–816 Anm. 5) hält es für wahrscheinlich, dass es bereits um 300. n.Chr. in Lilybaion ein Episkopat gegeben hat.

alles andere als eine Anachorese in die Isolation und Einsamkeit, wie der Philosophenbiograph Eunapios um 400 n.Chr. suggerieren möchte.⁵⁵ Darauf deutet auch die Charakterisierung des Probus als ἐλλόγιμος ἀνὴρ in der *Vita Plotini*: Diese kann entweder „gelehrter bzw. intelligenter“ oder „berühmter bzw. namhafter Mann“ bedeuten.⁵⁶ Der Kontext, in dem die Formulierung ἐλλόγιμος ἀνὴρ in kaiserzeitlicher Literatur verwendet wird, zeigt, dass damit sowohl Vertreter der Bildungselite als auch der politisch-sozialen Oberschicht bezeichnet wurden. Als Rangtitel ist der Begriff ἐλλόγιμος für das 3. Jh. n.Chr. nicht nachweisbar.⁵⁷ Die Bezeichnung ἐλλόγιμος ἀνὴρ bzw. ἐλλόγιμοι ἄνδρες wird aber in der Literatur der Zeit, teils im Superlativ, dezidiert auch auf politische Akteure bezogen.⁵⁸ Da über Probus nichts weiter bekannt ist, muss offen bleiben, ob er ein Philosoph, ein (Rechts-) Gelehrter oder ein politischer Beamter war.⁵⁹ Sollte Probus ein politischer Beamter gewesen sein, wäre dies ein weiterer Beleg für die engen Kontakte des Plotin-Zirkels zu politischen Kreisen, die Porphyrios selbst in der *Vita Plotini* stark unterstreicht,⁶⁰ und zwar auch außerhalb Roms. Aufgrund

55 Eunap. Vit. phil. et soph. 4,7–9 Goulet. Zu dieser Fiktion des Eunapios, die freilich von großer Bedeutung für das von Eunapios vertretene Leitbild des Philosophen ist, siehe Becker (2011, 457–461) und Becker (2013, 183–196), zur Anachorese und Isolation Becker (2013, 188–192).

56 Porph. VPlot. 11,17.

57 Ab dem 5. Jh. n.Chr. dient ἐλλογιμώτατος als „Ehren-, ja geradezu Berufsprädikat rhetorisch und juristisch gebildeter Personen“ (Hornickel 1930, 7–8, hier 8). Unter Justinian I. wird das Prädikat den *togati*, *advocati*, dem *fisci patronus* und den *iudices* beigelegt (Koch 1903, 84–85). Zu den Rangtiteln in der Kaiserzeit siehe Hirschfeld (1901) und die Angaben bei Begass (2012, 279 Anm. 1).

58 Vgl. z.B. Cass. Dio 75,16,2: ὁ τῆς Σαρδοῦς ἄρχων Ῥάκιος Κώνστας, ἀνὴρ ἐλλογιμώτατος. Für die Vermutung Manganaros (1988, 81), dass Probus möglicherweise senatorischen Rang besessen haben könnte, bieten die Formulierungen des Porphyrios allerdings keine Anhaltspunkte.

59 Siehe dazu Brisson (1982, 108 s.v. Probus) und DPhA 5b, P Nr. 284. Die PLRE I s.v. Probus 1, 736 bietet die vorsichtige Vermutung, er sei ein Philosoph gewesen; zur Verwendung der Formulierung in intellektuellen Kontexten vgl. z.B. Diog. Laert. 5,58; 9,57 oder auch Porphyrios selbst: καὶ τῶν ἐν τοῖς Πυθαγορείοις ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὁμῶς [sc. Origenes] συγγράμμασιν (Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,8). Es gibt auch die These, dass Probus ein Freund Plotins oder ein Arzt gewesen sei, der Porphyrios medizinisch betreut habe, siehe dazu die Angaben bei Muscolino (2008/2009, 107 mit Anm. 72).

60 Kaiser Gallienus und seine Frau Salonina pflegten nach allem, was Porphyrios suggeriert, ein freundschaftliches Verhältnis zu Plotin, dessen Schulzirkel ihnen persönlich bekannt war (Porph. VPlot. 12,1–3), vgl. Brisson (1982, 75–76 s.v. Gallien), O’Meara (2003, 13–16), Leppin (2007, 102), Pietzner (2008a, 874–875) und Männlein-Robert (2014, 120 Anm. 7). Unter den fünf politisch aktiven Studenten Plotins befanden sich drei Senatoren namens Orontius (PLRE I s.v. Marcellus Orontius, 655; Brisson 1982, 96–97 s.v. Marcellus), Sabinillus (PLRE I

dieser – wenn auch spärlichen – Angaben über Probus sowie aufgrund der Überlieferung, dass Porphyrios auf Sizilien mehrere Werke verfasst haben soll, ist davon auszugehen, dass Porphyrios während seines Sizilien-Aufenthaltes seine Gelehrtentätigkeit fortsetzte.⁶¹ Sein ehemaliger Lehrer Longin schrieb Porphyrios während dieser Zeit einen Brief, in dem er ihn dazu ermunterte, von Sizilien nach Phönizien zu kommen, wo sich Longin zu dieser Zeit aufhielt.⁶² Dieser Tatbestand zeigt, dass der Aufenthaltsort des Porphyrios in platonischen Kreisen bekannt war. Auch seine Kontakte zum Plotinzirkel in Rom hielt er aufrecht: So sandte ihm Plotin bis zum Jahre 270 n. Chr. eigene Schriften nach Sizilien.⁶³ Wie lange Porphyrios insgesamt auf Sizilien blieb, entzieht sich sicherer Kenntnis. Als Plotin, dessen Gesundheitszustand sich nach Abreise des Porphyrios 268 n. Chr. kontinuierlich verschlechtert hatte,⁶⁴ im Jahre 270 n. Chr. an einer Krankheit starb, war Porphyrios jedenfalls immernoch auf Sizilien, wodurch er daran „gehindert wurde, bei Plotin bis zu dessen Tod zu bleiben.“⁶⁵ Zwei Reisen des Porphyrios sind aufgrund von Anspielungen für die Zeit nach 268 n. Chr. teils belegbar, teils erschließbar: So belegt ein Passus in *De Abstinencia*, dass Porphyrios zumindest für einige Zeit in Karthago war, das von Lilybaions Hafen aus auch gut zu erreichen war.⁶⁶ Aus dem oben erwähnten Brief Longins an Porphyrios ist möglicherweise zu erschließen, dass Porphyrios zwischen 268 und 272/273

s.v. Sabinillus 2, 791; Brisson 1982, 110 s.v. Sabinillus) und Rogatianus (PLRE I s.v. Rogatianus 1, 767; Brisson 1982, 109 s.v. Rogatianus), siehe Porph. VPlot. 7 und O'Meara (2003, 14 [mit Lit.]). Nemertios, der Adressat einer Schrift des Porphyrios *Πρὸς Νημέριον* (Porph. fr. 276F.–282F. Smith), war möglicherweise ein Senator (so PLRE I s.v. Nemertius, 621); siehe dazu Johnson (2013, 295–296).

61 Gemäß dem Zeugnis des Ammonius und des Elias sind zwei Werke des Porphyrios – die *Εἰσαγωγή* und *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας κατὰ πᾶσιν καὶ ἀποκρίσιν* – auf Sizilien entstanden, siehe Bidez (1913, 58–60), Grant (1973, 182), Smith (1987, 720) und Porph. fr. 28T.–29T. Smith. Nach der traditionellen (Fehl-)Interpretation von Eus. HE 6,19,2 soll auch *Contra Christianos* auf Sizilien entstanden sein; siehe dazu Abschnitt 1.3 dieser Einleitung.

62 Zu dem in Porph. VPlot. 19 zitierten Brief Longins an den auf Sizilien weilenden Porphyrios siehe Männlein-Robert (2001, 150–162). Nach Männlein-Robert (2001, 152–153 mit Anm. 45) ist es möglich, dass Longin sich zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Briefs in Palmyra aufhielt.

63 Porph. VPlot. 6,1–4.

64 Porph. VPlot. 2,10–15. Zur Krankheit und zum Tod Plotins siehe Porph. VPlot. 2.

65 Porph. VPlot. 11,18–19; vgl. auch ebd. 2,31–32.

66 Aus Porph. Abst. 3,4 geht hervor, dass Porphyrios in Karthago einst ein zahmes Rebhuhn zugeflogen sei, das er aufgezogen habe. Aus dem Passus können leider keine Daten über die Länge des Aufenthalts in Karthago gewonnen werden.

n.Chr. nach Tyros reiste.⁶⁷ Diese Reise nach Tyros kann jedoch auch in die Zeit vor 263 n.Chr. datiert werden.⁶⁸

Wie lange auch immer Porphyrios sich in Lilybaion aufgehalten haben mag, sicher ist, dass er nach Plotins Tod nach Italien bzw. Rom zurückkehrte, wo er von dem Arzt Eustochios von den näheren Todesumständen erfuhr.⁶⁹ In bereits fortgeschrittenem Alter heiratete Porphyrios Markella, die Witwe eines Freundes, die bereits Mutter von fünf Töchtern und zwei Söhnen war.⁷⁰ Wie Porphyrios selbst mitteilt, war diese Hochzeit für ihn mit nicht näher ausgeführten Kränkungen, Anfeindungen und sogar Morddrohungen verbunden.⁷¹ Da Porphyrios von den „Mitbürgern“ (τῶν πολιτῶν σου) der Markella spricht, die ihm feindlich gesonnen seien,⁷² ist vermutet worden, dass Porphyrios sagen wolle, dass er selbst nicht zu dieser Bürgerschaft gehöre.⁷³ Folglich wurde in Erwägung gezogen, dass Markella eine Sizilianerin gewesen sein und Porphyrios vielleicht sogar die Witwe jenes Probus in Lilybaion geheiratet haben könnte, zu dem er 268 n.Chr. aufgebrochen war.⁷⁴ Beweisen lässt sich dies jedoch nicht. Gesichert ist, dass Porphyrios nach zehn Monaten des ehelichen Zusammenlebens eine nicht näher spezifizierte Reise antrat, die er selbst mit der „Not“ bzw. dem „Bedürfnis der Griechen“ sowie dem „Drängen der Götter“ begründete.⁷⁵ Außer der Hochzeit

67 Verba Longini apud Porph. VPlot. 19,34–36; dazu Smith (1987, 720).

68 Siehe dazu Männlein-Robert (2001, 160–161 mit Anm. 80) und Goulet (2012, 1295).

69 Porph. VPlot. 2,12–13 (ἐπανελθόντι); 2,10–34. Zu Eustochios siehe Brisson (1982, 81 s.v. Eustochius) und DPhA 3, E Nr. 162. Von der Rückkehr des Porphyrios nach Rom berichtet Eunap. Vit. phil. et soph. 4,10 Goulet: αὐτὸς μὲν οὖν ἐπὶ τὴν Ῥώμην ἐπανῆλθε καὶ τῆς περὶ λόγους εἶχετο σπουδῆς (= Porph. fr. 1T., 63–64 Smith); dazu Becker (2013, 196).

70 Porph. Marc. 1.

71 Porph. Marc. 1; 3.

72 Dazu Kunz (2006, 48 Anm. 247), die davon ausgeht, dass Porphyrios sich konkret auf die Bürger Lilybaions bezieht: „Das für Porphyrios anstößige Verhalten der Lilybitani spricht für eine andere religiös-philosophische Orientierung der lokalen Oberschicht.“

73 Porph. Marc. 1; vgl. Goulet (2012, 1296).

74 Whittaker (2001, 151–152 mit Anm. 6), vgl. dazu auch Kunz (2006, 48 Anm. 48). Männlein-Robert (2014, 128 Anm. 42) spricht in Bezug auf Markella von einer „Römerin“.

75 Porph. Marc. 4. Einige Porphyrios-Forscher verstehen diese Bemerkung als einen Hinweis auf die Beteiligung des Porphyrios an den Vorbereitungen der Diokletianischen Christenverfolgung, die 303 n.Chr. einsetzte. Dieser Interpretation ist jedoch mit Skepsis zu begegnen (O’Brien Wicker 1987, 85 ad 4.58–59; Goulet 2012, 1296–1297). Whittaker (2001, 155–156) geht unter Berufung auf den Hellenen-Begriff sowie auf die Andeutung von Christenbestrafungen in Porph. (?) Chr. fr. 1 Harnack davon aus, dass die Reise des Porphyrios zwar nicht im Rahmen

mit Markella und der angedeuteten Reise lassen sich aufgrund von Indizien noch die folgenden Aussagen über die späteren Lebensjahre des Porphyrios machen.

Dass er in Rom die Schule Plotins als deren neues und offizielles Oberhaupt fortsetzte, wie in der Forschung bis heute oft zu lesen ist,⁷⁶ ist mangels historischer Belege schwer zu beweisen. Allerdings ist zumindest mit einem inoffiziellen Schülerkreis zu rechnen.⁷⁷ Denn nach allem, was die gelehrsame Aktivität des Porphyrios bis ins Alter vermuten lässt, stand Porphyrios auch nach Plotins Tod mit Philosophen und philosophisch Interessierten in Kontakt. Als er zu Beginn des 4. Jhs. n.Chr. im Alter von 68 Jahren⁷⁸ Plotins Schriften herausgab und dieser Ausgabe seine 301 n.Chr. verfasste *Vita Plotini* voranstellte, war er sich jedenfalls der alten Beziehungen zum Plotinzirkel weiterhin bewusst: So schreibt er in seiner Plotin-Biographie, dass er Plotin zu dessen Lebzeiten und auch seinen eigenen Kommilitonen versprochen habe, Plotins Schriften zu edieren.⁷⁹ Mit einer Leserschaft bzw. mit einem Adressatenkreis (in Rom?) ist somit zu rechnen, der allerdings nicht den Charakter eines offiziellen Schulzirkels gehabt haben und überdies nicht allzu groß gewesen sein dürfte. Für die Existenz sowie die Aktivität eines solchen Zirkels um 300 n.Chr. spricht auch die Tatsache, dass Porphyrios seiner Ausgabe der von ihm in Neuner-Gruppen (*Enneaden*) herausgegebenen Schriften Plotins exegetische Erläuterungen und Kommentare beigab (ὁπομνήματα, κεφάλαια, ἐπιχειρήματα), um welche die Mitglieder des Plotinzirkels (ἐταῖροι) ausdrücklich gebeten hatten.⁸⁰ Die Tatsache, dass sich die ἐταῖροι von Porphyrios erhellende Erläuterungen versprochen, impliziert

der Diokletianischen Verfolgung stattfand, wohl aber im Zusammenhang mit antichristlichen Intentionen stand. Die Berufung auf das erste Fragment der Harnack-Ausgabe von *Contra Christianos* (Harnack 1916) ist jedoch problematisch, da dessen Authentizität in der aktuellen Forschung zu Recht in Zweifel gezogen wird; siehe dazu den Kommentar ad Porph. Chr. fr. 88D. Be. Zum methodischen Ansatz der vorliegenden Ausgabe von *Contra Christianos* siehe insgesamt Kapitel 3 dieser Einleitung.

76 Diese Forschungsansicht ist durch das späte Zeugnis der Porphyrios-Vita des Eunapios bedingt, das impliziert, dass Porphyrios im Anschluss an seinen Sizilien-Aufenthalt nach Rom zurückkehrte und dort bis zu seinem Tod als philosophischer Lehrer tätig war (Eunap. Vit. phil. et soph. 4,10–18 Goulet = Porph. fr. 1T., 63–106 Smith). Laut Muscolino (2014, 409) gründete Porphyrios nach seiner Rückkehr aus Lilybaion in Rom „eine neue Schule“ („una nuova scuola“), die bis zu seinem Tod Bestand gehabt habe.

77 O’Meara (2003, 15 mit Anm. 11), Smith (2010, 355), Goulet (2012, 1295–1296).

78 Porph. VPlot. 23,13–14; Goulet (1982a, 210).

79 Porph. VPlot. 24,2–5.

80 Porph. VPlot. 26,28–40.

trotz aller Selbstdarstellung des Porphyrios als autoritativer Plotin-Kenner eine zumindest intern anerkannte, hervorgehobene Stellung des Porphyrios als Bewahrer des geistigen Erbes und als Erhalter des philosophischen Vermächtnisses Plotins. Was den Tod des Porphyrios angeht, so überliefert Eunapios ohne Angabe von Quellen die Tradition, dass er in Rom gestorben sei.⁸¹ Aus der *Suda* geht hervor, dass er bis in die Regierungszeit Diokletians (284–305 n.Chr.) hinein gelebt habe.⁸² Daraus ergibt sich, dass Porphyrios wahrscheinlich zwischen 301 und 305 n.Chr. aus dem Leben schied.

1.2 Titel, Umfang und Bezeugung des Werks *Contra Christianos*

Gemäß der *Suda* schrieb Porphyrios ein 15 Bücher bzw. „(wissenschaftliche) Abhandlungen“ (λόγοι) umfassendes Werk mit dem Titel *Katà Χριστιανῶν* (*Gegen [die] Christen*).⁸³ Es handelt sich bei dieser Information aus dem 10. Jh. n.Chr. um das erste explizite Zeugnis über den genauen Titel und den exakten Umfang dieses Texts, der heute nur noch in Fragmenten und Testimonien zugänglich ist, die bei christlichen Schriftstellern der Spätantike und des Mittelalters erhalten sind. Einige Kirchenschriftsteller deuten allerdings seit dem 4. Jh. n.Chr. den in der *Suda* überlieferten Werktitel *Katà Χριστιανῶν* wiederholt an: Da sie davon sprechen, dass Porphyrios Schriften „gegen uns“ bzw. „gegen die Christen“ verfasst habe, besteht kein Grund zu der Annahme, dass die *Suda* einen falschen Werktitel überliefert.⁸⁴ Auch

81 Eunap. Vit. phil. et soph. 4,18 Goulet.

82 *Suda* Π 2098 = Porph. fr. 2T., 3–5 Smith.

83 *Suda* Π 2098 = Porph. fr. 2T., 19 Smith.

84 Vgl. z.B. Eus. HE 6,19,9: ταῦτα τῷ Πορφύριῳ κατὰ τὸ τρίτον σύγγραμμα τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν εἴρηται; Sever. Gabal. De mundi creat. Orat. 6,3: τῷ κατὰ Χριστιανῶν συγγράψαντι; Aug. Epist. 102,8: *de Porphyrio contra christianos tamquam validiora decerpta*; Thdt. Affect. 7,36: τὴν καθ' ἡμῶν τυρεύων γραφὴν; Socr. HE 3,23,38: κατὰ Χριστιανῶν γράφειν ἐξέπεσεν. Zum Verständnis solcher Formulierungen als Zeugnisse für den Werktitel siehe Harnack (1916, 26, Zeugnisse III.), Pépin (1964, 460 Anm. 3), Cook (2008, 4 Anm. 11), Bochet (2011, 376), Morlet (2011d, 26). Weitere Belege, die den Werktitel bezeugen, bieten Beatrice (1994), Goulet (2004, 72–76) und Muscolino (2008/2009, 99–102, 432); zur Titelfrage und den damit einhergehenden Problemen siehe auch Magny (2014, 14–20). Beatrice (1994) stellt, auch in anderen seiner v.a. zwischen 1989 und 1995 erschienenen Publikationen (z.B. Beatrice 1989, 261–262, 266–267 und Beatrice 1992b; siehe dazu weitere Einträge in der Bibliographie), die umstrittene und bisher nicht allgemein akzeptierte These auf, dass das christenkritische Werk des Porphyrios mit *De philosophia ex oraculis haurienda* identisch sei und den Titel *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* getragen habe; siehe dazu auch die Ausführungen bei Muscolino (2008/2009, 103–107).

die in der *Suda* angeführte Bezeichnung λόγοι für die Bücher des mehrbändigen Werks *Contra Christianos* findet sich bereits in der Spätantike,⁸⁵ wenngleich auch die Bezeichnungen συγγράμματα („Schriftstücke, Bücher, Schriften“)⁸⁶ oder libri („Bücher“)⁸⁷ vorkommen. Was den Umfang betrifft, erwähnen Eusebios und Hieronymus das 1., 3., 4., 12., 13. und 14. Buch,⁸⁸ sodass auch die Angabe der *Suda* zu den 15 Büchern nicht in Zweifel gezogen werden muss.⁸⁹ Eusebios geht von einem einzigen Werk *Contra Christianos* aus, das er als eine „gegen uns gerichtete Kompilation“⁹⁰ oder als eine „an uns gerichtete (hypothetische) Abhandlung“⁹¹ bezeichnet, womit er zugleich bezeugt, dass *Contra Christianos* ein mehrbändiges Werk war. Die Mehrbändigkeit des Werks ist jedoch nicht dahingehend zu verstehen, dass es eine unzusammenhängende Zusammenstellung verschiedener und heterogener Porphyrios-Schriften mit antichristlicher Tendenz gewesen sei. Dies ist eine der *communis opinio* zuwiderlaufende These, die v.a. Pier Franco Beatrice in zahlreichen Beiträgen vertreten hat.⁹² Dass christliche Autoren wie Eusebios oder auch Hieronymus *Contra Christianos* als ein einziges Werk ansahen, aus dessen Teilen bzw. Büchern sie zitierten, lässt darauf schließen, dass *Contra Christianos* ein thematisch zusammenhängendes Werk war.⁹³

85 Zur Bezeichnung λόγοι siehe Cyrill. Alex. Contr. Iul. 1,38 Burguière/Évieux (Πορφύριος [...] ὁ πικρὸς ἡμῶν καταχέας λόγους) und einen Passus bei Sokrates von Konstantinopel, der davon spricht, dass Eusebios „ihn [sc. Porphyrios] überführte, indem er seine Abhandlungen widerlegte“: [...] ὡς αὐτὸν Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ἐξήλεγε ἀνασκευάσας τοὺς λόγους αὐτοῦ (Socr. HE 3,23,38 = Porph. fr. 9T. Smith).

86 Eus. HE 6,19,9 = Porph. Chr. fr. 6F. Be.: ταῦτα τῷ Πορφυρίῳ κατὰ τὸ τρίτον σύγγραμμα τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν εἴρηται.

87 So bei Hieronymus, der z.B. vom „ersten Buch“ von *Contra Christianos* spricht: *Porphyrius in primo operis sui adversum nos libro* (Hier. in Gal. praef., Z. 94 = Porph. Chr. fr. 1T. Be.).

88 Siehe die Belege bei Porph. Chr. fr. 1T. Be. Anm. 2.

89 Morlet (2011d, 27); anders Edwards (2007, 125), der „a lexicographer’s fancy“ zumindest für denkbar hält.

90 Eus. PE 1,9,20 = Porph. Chr. fr. 10F. Be.: ἡ καθ’ ἡμῶν [...] συσκευή; zur Übersetzung von συσκευή als „Kompilation“ von Schriften siehe Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 5.

91 Eus. PE 1,9,20 = Porph. Chr. fr. 10F. Be.: ἡ πρὸς ἡμᾶς ὑπόθεσις.

92 Zu Beatrices Thesen siehe oben Anm. 84. Zur Kritik an dieser und anderen Thesen Beatrices, die hier nicht im Detail referiert werden können, siehe Goulet (2004), Morlet (2011d, 25–27) und Chase (2014, 94), ferner die Diskussion bei Zambon (2012, 1437–1438). Auch Berchman (2005, 3–6) geht ähnlich wie Beatrice, aber ohne explizite Auseinandersetzung mit Beatrice, davon aus, dass *Contra Christianos* als ein Bündel von Porphyrios-Schriften mit antichristlicher Tendenz, nicht aber als monographisches Werk anzusehen sei.

93 Morlet (2011d, 27).

Sichere Bezeugungen des Werks in griechischer, lateinischer und syrischer Sprache, sei es durch Inhaltsreferate, Zitate oder Anspielungen auf den Verfasser Porphyrios bzw. den Werktitel, umfassen den Zeitraum vom 4. bis zum 13. Jh. n.Chr.⁹⁴ Die folgende Liste stellt einen Abriss dar, konzentriert sich auf einschlägig Relevantes und erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.⁹⁵

- 1 Methodios von Olympos (3./4. Jh. n.Chr.): bezeugt von Hieronymus, siehe Porph. Chr. fr. 13T. Be. mit Anm. 6 und Porph. Chr. fr. 43T. Be.;
- 2 Eusebios (3./4. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 6F., 10F., 11F., 65F. Be.; zur verlorenen Schrift des Eusebios *Contra Porphyrium* siehe Porph. Chr. fr. 13T. Be. Anm. 4;⁹⁶
- 3 Konstantin der Große (4. Jh. n.Chr.): apud Socr. HE 1,9,30–31 (Brief *An die Bischöfe und das Volk*, in dem Konstantin verfügt, dass die „frevelhafte[n] Schriften“ des Porphyrios „vernichtet werden“ sollen); der einschlägige Passus lautet: ὥσπερ τοίνυν Πορφύριος ὁ τῆς θεοσεβείας ἐχθρὸς συντάγματα ἅττα παράνομα κατὰ τῆς θρησκείας συστησάμενος ἄξιον εὖρατο μισθόν, καὶ τοιοῦτον, ὥστε ἐπονείδιστον μὲν αὐτὸν πρὸς τὸν ἐξῆς γενέσθαι χρόνον καὶ πλείστης ἀναπλησθῆναι κακοδοξίας, ἀφανισθῆναι δὲ τὰ ἀσεβῆ αὐτοῦ συγγράμματα, οὕτως καὶ νῦν ἔδοξεν Ἀρειὸν τε καὶ τοὺς αὐτῷ ὁμογνώμονας Πορφυριανοὺς μὲν καλεῖσθαι [...] (Socr. HE 1,9,30);

94 Siehe zur Bezeugung des Werks auch die Darstellungen und Zitate bei Loesche (1884, 266–267 Anm. 1), Harnack (1916, 23–41), Vaganay (1935, 2563–2569), Barnes (1973, 424–430), Beatrice (1991, 120–122), Fiedrowicz (2004, 74–75), Ramos Jurado et al. (2006, 77–90), Muscolino (2008/2009, 191–213, 355–379) und Morlet (2011d, 15–20, 28–31).

95 Die derzeit ausführlichste und online zugängliche Liste von Testimonien zu *Contra Christianos* findet sich bei Muscolino (2008/2009, 191–213, 355–379). Aufgrund der methodischen Ausrichtung der vorliegenden Sammlung, die mehr an Inhaltstestimonien und Fragmenten als an bloßen Testimonien vermittelter und indirekter Kenntnis des Werks in späteren Jahrhunderten interessiert ist, wird darauf verzichtet, hier jedes Zeugnis aufzuführen, wo (nur) der Name des Porphyrios und/oder eine formelhaft-oberflächliche bzw. generalisierende Erwähnung seines antichristlichen Werks zu finden ist. Zeugnisse dieser Art, die keine direkte Textkenntnis, sondern die Kenntnis einer christlichen Porphyrios-Tradition widerspiegeln, werden, wo es bedeutsam ist, im Kommentarteil an passender Stelle zitiert. Zur Frage, welche Texte in der vorliegenden Ausgabe als Testimonien angesehen werden, siehe Abschnitt 3.2 dieser Einleitung.

96 Zur Rezeption der antichristlichen Argumentation des Porphyrios bei Eusebios siehe jetzt Magny (2014, 35–53).

- 4 Apollinaris von Laodizea (4. Jh. n.Chr.): bezeugt von Hieronymus apud Porph. Chr. fr. 13T. Be. mit Anm. 5 sowie apud Porph. Chr. fr. 14T. und 43T. Be.; siehe dazu ferner Philost. HE 8,14;
- 5 Didymos der Blinde (4. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 7F., 63T., 64T. Be.;
- 6 Epiphanius von Salamis (4. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 55T. Be.;
- 7 Hieronymus (4./5. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 1T., 2T., 3T., 4T., 12T., 13T., 14T., 15T., 16T., 17T., 18T., 19T., 20T., 21T., 22T., 23T., 24T., 25T., 26T., 27T., 28F., 29F., 30F., 31T., 32T., 33T., 34F., 35T., 36F., 37F., 38T., 39T., 40T., 41T., 42T., 43T., 44T., 45F., 46T., 52T., 56T., 57T., 58T., 59F., 60T., 69T., 70F., 71T., 72T., 79F., 81T. Be.;⁹⁷
- 8 Rufinus (4./5. Jh. n.Chr.): In seiner *Apologia contra Hieronymum* macht Rufinus mehrfach deutlich, dass die Beschäftigung mit Porphyrios einen schlechten Einfluss auf Hieronymus gehabt habe; in diesem Zusammenhang erwähnt Rufinus auch die antichristlichen Schriften des Porphyrios, siehe Rufin. Contr. Hier. 2,9 Simonetti: *Si nihil aliud, vel de Porphyrio silere debuerat, qui specialis hostis Christi est, qui religionem Christianam, quantum in se fuit, penitus subvertere conatus est scriptis suis [...]*; Rufin. Contr. Hier. 2,15 Simonetti: *Nam Porphyrius tuus, dic quaeso, quid te docuit, qui adversum Christianos et adversum religionem nostram blasphemiae volumina conscripsit? [...] Nam Porphyrius te docuit de Christianis male loqui, concidere virgines continentes diaconos presbyteros, et omnem prorsus Christianorum gradum et ordinem libellis editis infamare*;
- 9 Augustinus (4./5. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 5T., 76F., 77T., 78T. Be.;⁹⁸
- 10 Philostorgius (4./5. Jh. n.Chr.): Philostorgius bezeugt die drei Gegenschriften von Apollinaris von Laodizea, Eusebios und Methodios von Olympos gegen Porphyrios, siehe Philost. HE 8,14: Ἀπολινάριος κατὰ Πορφυρίου γράψας ἐπὶ πολὺ κρατεῖ τῶν ἡγωνισμένων Εὐσεβίῳ κατ' αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῶν Μεθοδίου κατὰ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως σπουδασμάτων;

97 Zur Rezeption der antichristlichen Argumentation des Porphyrios bei Hieronymus siehe jetzt Magny (2014, 55–97).

98 Zur Rezeption der antichristlichen Argumentation des Porphyrios bei Augustinus siehe jetzt Magny (2014, 99–147).

- 11 Sokrates (4./5. Jh. n.Chr.): Sokrates überliefert unter Berufung auf Eusebios, dass Porphyrios ursprünglich Christ gewesen sei und nach einer Schlägerei in Cäsarea aus Hass vom Christentum abgefallen sei und dies zum Anlass genommen habe, gegen die Christen zu schreiben, siehe Socr. HE 3,23,38 (zum griechischen Text s.o. Anm. 18); zur *Tübinger Theosophie*, wo sich ein Zeugnis ähnlichen Inhalts findet, s.o. Anm. 19–20;
- 12 Johannes Chrysostomos (4./5. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 80T. Be.;
- 13 Severian von Gabala (4./5. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 47F. Be.;
- 14 Kyrill von Alexandria (4./5. Jh. n.Chr.): Cyrill. Alex. Contr. Iul. 1,38 Burguière/Évieux;
- 15 Pacatus (4./5. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 53T., 74T.–75T. Be.;
- 16 Theodoret (4./5. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 51T. Be.;
- 17 Theodosius II. und Valentinianus (Edikt aus dem Jahre 448 n.Chr. zur Verbrennung von *Contra Christianos*): Θεσπίζομεν πάντα, ὅσα Πορφύριος ὑπὸ τῆς ἑαυτοῦ μανίας ἐλαυνόμενος ἢ ἕτερός τις κατὰ τῆς εὐσεβοῦς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας συνέγραψε, παρ' οἰωδῆποτε εὕρισκόμενα πυρὶ παραδίδοσθαι. πάντα γὰρ τὰ κινοῦντα τὸν θεὸν εἰς ὀργὴν συγγράμματα καὶ τὰς ψυχὰς ἀδικοῦντα οὐδὲ εἰς ἀκοὰς ἀνθρώπων ἐλθεῖν βουλόμεθα (Cod. Iustin. 1,1,3);
- 18 *Anonymus dialogus cum Iudaeis* (6. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 50T. Be.;
- 19 Georgios Synkellos (8./9. Jh. n.Chr.): Georg. Sync., Ecl. chron. 122, siehe Porph. Chr. fr. 12T. Be. Anm. 1;
- 20 Isho'Dad von Merv (9. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 54T., 62T. Be.;
- 21 Arethas, Metropolit von Cäsarea in Kappadokien (9./10. Jh. n.Chr.): Wenn auch nicht gesichert ist, wie solide die Porphyrios-Kenntnis des Arethas war und ob sie sich aus der Lektüre christlicher Widerlegungsschriften speist, ist Porphyrios diesem Theologen dennoch als Christenfeind und insbesondere als Evangelienkritiker bekannt: [...] ὥσπερ ἐτόλμα καὶ Ἰουλιανὸς καὶ Πορφύριος. οἶσθα τίνας φημὶ τούτους, οἱ κατὰ τῆς ἀπλότητος τοῦ εὐαγγελίου λυσσῶντες διασύρειν καὶ ἄλλα μὲν τινα ἠὲ θαδίσαντο [...] (Areth. Script. min. 15, p. 180,26–29 Westerink),⁹⁹ siehe auch Areth. Script. min. 21, p.

⁹⁹ Sichere Kenntnis hatte Arethas von Julians Schrift *Contra Galilaeos* (Areth. Script. min. 24 Westerink = Jul. Gal. fr. 107 Massarachia), siehe dazu Porph. Chr. fr. 129D.

- 212,17 Westerink: μετὰ τοῦ Τυρίου γέροντος [sc. Porphyrios], μετὰ τοῦ δυσσεβοῦς Ἰουλιανοῦ;
- 22 Codex Lavra [Athos] 184. B. 64 (10. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 73T. Be.;
- 23 Suda (10. Jh. n.Chr.): Suda Π 2098 (Eintrag über Porphyrios): Κατὰ Χριστιανῶν λόγους ιε' („Gegen die Christen 15 Abhandlungen“) [...] οὗτός ἐστιν ὁ Πορφύριος ὁ τὴν κατὰ Χριστιανῶν ἐφύβριστον γλῶσσαν κινήσας (= Porph. fr. 2T., 19 und 36–37 Smith);
- 24 Michael Psellos (11. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 66F.–67F. Be.;
- 25 Theophylaktos (11. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 68F. Be.;
- 26 Michael Glykas (12. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 48T.–49T. Be.;
- 27 Michael der Syrer (12. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 8T. Be.;
- 28 Petrus Comestor (12. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 61T. Be.;
- 29 Bar Hebraeus (13. Jh. n.Chr.): siehe Porph. Chr. fr. 9T. Be.

Was die Wirkung des Werks in paganen¹⁰⁰ Kreisen angeht, so lässt sich eine explizite Rezeption der Schrift nicht feststellen.¹⁰¹ Dennoch war Porphyrios als Christenkritiker auch unter paganen Autoren bekannt, die ihn teils anonym rezipierten: So zeigt ein Vergleich der sicheren Porphyrios-Fragmente mit jenen Argumenten, die bei Laktanz der anonyme Richter vorbringt,¹⁰² dass Sossianos Hierokles um 300 n.Chr. und damit noch zu Lebzeiten des Porphyrios in seinem christenkritischen Werk mit dem Titel *Wahrheitsliebhaber* (Φιλαλήθης) porphyrianisches Material rezipierte.¹⁰³

Be. Zu Areth. Script. min. 15, p. 180,26–181,3 Westerink vgl. auch Jul. Gal. fr. 100 Massarachia.

100 Das Wortfeld „pagan“/„Pagane“ bezeichnet in der vorliegenden Arbeit Nicht-Christen und Nicht-Juden. Obwohl die Bezeichnung ein christliches Deutungsmuster jüdischer Herkunft transportiert und deswegen als analytischer Forschungsterminus problematisch ist, ist sie auch in neueren Studien immernoch üblich; zur Diskussion, Genese und Bedeutung der Bezeichnung in der Antike siehe Cameron (2011, 14–32), Maxwell (2012, 852–853) und Jones (2014, 1–8).

101 Harnack (1916, 5).

102 Lact. Inst. 5,2,12–5,3,26 Heck/Wlosok.

103 Harnack (1916, 27, Zeugnisse VI.), Anwander (1924, 310–311, 319 Anm. 19), De Labriolle (1929, 436–437), De Labriolle (1934, 291), Merkel (1971, 19), Frend (1987, 13–14), Smith (2009, 48). Zu den (wenigen) Belegen, die eine Rezeption nahelegen, siehe Porph. Chr. fr. 1T. Be. Anm. 3; Porph. Chr. fr. 52T. Be. Anm. 4; Porph. Chr. fr. 70F. Be. Anm. 5–7. Die Identität des anonymen „Richters“ (Lact. Inst. 5,2,12: *unus e numero iudicum*) mit Sossianos Hierokles ist in der Forschung *communis opinio*, siehe Kleffner (1896, 29), Crafer (1913, 376), Harnack (1916, 28), Anwander (1924, 310–311), De Labriolle (1934, 290–291), Merkel (1971, 18–19), Barnes (1973, 437–438), Frend (1987, 13), Sodano (1993, 109–111), Fiedrowicz (2004, 90), Riedweg (2005a, 155 mit Anm. 12), Wlosok (2005, 20 mit Anm. 48).

Sossianos Hierokles war im Jahre 303 n.Chr. *praeses Bithyniae* und maßgeblich am Ausbruch der Diokletianischen Christenverfolgung (303–311 n.Chr.) beteiligt.¹⁰⁴ Aufgrund von Ähnlichkeiten in der Argumentation ist anzunehmen, dass ferner Julian Apostata in seinem christenkritischen Werk *Contra Galilaeos* die Schrift des Porphyrios *Contra Christianos* benutzt hat.¹⁰⁵ Libanios stellt die Christenkritik Julian Apostatas jener des Porphyrios gegenüber.¹⁰⁶ In der um 400 n.Chr. entstandenen Porphyrios-Biographie des Eunapios wird *Contra Christianos* nicht erwähnt und Porphyrios selbst auch nicht explizit als Christenkritiker dargestellt. Doch Eunapios spielt auf Porphyrios' Werk *De philosophia ex oraculis haurienda* an,¹⁰⁷ das ebenfalls eine christenfeindliche Tendenz hat. Von der enormen Wirkung, die *Contra Christianos* innerhalb christlicher Kreise entfaltete, legt die Tatsache Zeugnis ab, dass es seit dem späten 3. bzw. frühen 4. Jh. n.Chr. zu heftigen apologetischen und gravierenden politischen Reaktionen kam: Theologische Repliken auf Porphyrios, die allerdings nicht überliefert sind, verfassten Methodios von Olympos, Eusebios von Cäsarea, Apollinaris von Laodizäa in griechischer und dann im frühen 5. Jh. n.Chr. Pacatus in lateinischer Sprache.¹⁰⁸ Von Hieronymus ist bekannt, dass er ebenfalls erwog, eine Widerlegung des Porphyrios niederzuschreiben.¹⁰⁹ Was die politischen Reaktionen anbelangt, so haben christliche Kaiser das Werk mehrfach verboten: Konstantin der Große rückt in seinem Brief *An die Bischöfe und das Volk* Porphyrios in große Nähe zum Häretiker Arius und verfügt, dass die „frevelhaften Schriften“ des Porphyrios „vernichtet werden“ sollen.¹¹⁰ In einem

104 Vgl. PLRE I s.v. Sossianus Hierocles 4, 432.

105 Dazu Harnack (1916, 32, Zeugnisse XII.) und ausführlich Bouffartigue (2011).

106 Lib. Orat. 18,178.

107 Eunap. Vit. phil. et soph. 4,11–12 Goulet; dazu Civiletti (2007, 311 Anm. 62–63), Becker (2013, 199) und Goulet (2014/2, 156 Anm. 9).

108 Zu den Gegenschriften des Methodios, des Eusebios und des Apollinaris siehe die Belege bei Porph. Chr. 13T. Be. Anm. 4–6 (= Hier. in Dan. prol. Z. 8–11) und Harnack (1916, 29–30, Zeugnis VII., 33–34, Zeugnis XIII.); zur Replik des Eusebios *Contra Porphyrium* siehe insbesondere Morlet (2012), zu Pacatus siehe Porph. Chr. fr. 122D. Be. Anm. 1, Harnack (1921a), Harnack (1921b), De Labriolle (1934, 248–250) und Morlet (2011d, 48–49).

109 Hier. in Gal. 2,11–13 = Porph. Chr. fr. 2T. Be.: *Sed adversus Porphyrium in alio, si Christus iusserit, opere pugnabimus.*

110 Bei Socr. HE 1,9,30–31 (zitiert in der obigen Liste unter Nr. 3), vgl. Harnack (1916, 31, Zeugnis IX.). Die Bezeichnung der Arianer als Porphyrianer wird auch in einem Edikt der Kaiser Theodosius' II. und des Valentinianus aus dem Jahre 435 n.Chr. beiläufig erwähnt: *Damnato portentuosae superstitionis auctore Nestorio nota congrui nominis eius inuratur gregalibus, ne Christianorum appellatione abutantur: sed quemadmodum Ariani lege divinae memoriae Constantini ob similitudinem impietatis Porphyriani a Porphyrio nuncupantur, sic ubique participes nefariae*

Edikt Theodosius' II. und des Valentinianus aus dem Jahre 448 n.Chr. wird die Verbrennung aller noch vorhandenen Exemplare von *Contra Christianos* angeordnet, damit „Gott“ durch sie nicht „erzürnt“ und die „Seelen“ der Menschen nicht „geschädigt“ würden.¹¹¹ Dies lässt darauf schließen, dass um die Mitte des 5. Jhs. n.Chr. trotz der staatlich verfügten Bücherzensur noch Exemplare des Werks im Umlauf waren. Nach 448 n.Chr. allerdings gibt es keine Hinweise mehr darauf, dass Abschriften erhalten geblieben sind.¹¹² Gleichwohl ging die Auseinandersetzung mit diesem Werk auf dem Wege indirekter Überlieferung auch im Mittelalter weiter, wie die oben aufgeführte Autorenliste belegt.

1.3 Datierung, Entstehungsort, Anlass

Aufgrund der fragmentarischen Quellenlage bleiben mit Blick auf *Contra Christianos* die Entstehungszeit und der Ort der Abfassung weitgehend im Dunkeln. Was die Datierung betrifft, so haben sich in der Forschung im Wesentlichen zwei Grundansätze herausgebildet: Ausgehend von Bemerkungen des Eusebios in seiner *Kirchengeschichte*, die einem Fragment aus *Contra Christianos* vorangestellt sind, bringen etliche Gelehrte die Abfassung des Werks mit dem Sizilien-Aufenthalt des Porphyrios in Verbindung und gehen von 270 n.Chr. als dem *terminus post quem* aus. Laut einer v.a. in jüngerer Zeit vertretenen Ansicht sei *Contra Christianos* hingegen erst gegen Ende des 3. oder zu Beginn des 4. Jhs. n.Chr. verfasst worden, und zwar im Vorfeld oder im Kontext der Diokletianischen Christenverfolgung, die im Jahre 303 n.Chr. einsetzte. Die Quellenbasis für beide Datierungsversuche ist jeweils dünn.¹¹³

Die Frühdatering um das Jahr 270 n.Chr.¹¹⁴ geht vom bereits erwähnten Eusebios-Testimonium aus. Dort lautet der relevante Abschnitt, der ein Zitat aus dem dritten Buch von *Contra Christianos* einführt, wie folgt:

sectae Nestorii Simoniani vocentur, ut, cuius scelus sunt in deserendo deo imitati, eius vocabulum iure videantur esse sortiti (Cod. Iustin. 1,5,6).

111 Cod. Iustin. 1,1,3 (zitiert in der obigen Liste unter Nr. 17); vgl. zur Vernichtung von *Contra Christianos* auch Speyer (1981, 134–135), Muscolino (2008/2009, 122–124) und Männlein-Robert (2014, 132).

112 Harnack (1916, 39, Zeugnis XXIV.); vgl. auch Zambon (2012, 1432).

113 Siehe dazu die Forschungsüberblicke bei Riedweg (2005a, 154–155 Anm. 11), Muscolino (2008/2009, 109–119) und Morlet (2011d, 20–25).

114 Diese traditionelle Datierung vertreten z.B. Kellner (1865, 91), Wagenmann (1878, 275), Georgiades (1891, 11), Kleffner (1896, 49), Moffatt (1931, 73: „between 270 and 280“), Hulen (1933, 5), Vaganay (1935, 2563), Cameron (1967), Croke

[...] ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστὰς Πορφύριος συγγράμματα καθ' ἡμῶν ἐνστησάμενος καὶ δι' αὐτῶν τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν πεπειραμένος τῶν τε εἰς αὐτὰς ἐξηγησαμένων μνημονεύσας [...].

[...] Porphyrios, der sich zu unserer Zeit auf Sizilien aufhielt, der Abhandlungen gegen uns verfasste und mit ihrer Hilfe sowohl die göttlichen Schriften zu diffamieren versuchte als auch derer gedachte, die sie ausgelegt haben [...].¹¹⁵

Wie aus der *Vita Plotini* hervorgeht, trat Porphyrios seine Reise nach Sizilien auf Anraten Plotins von Rom aus im Jahre 268 n.Chr. an.¹¹⁶ Obwohl an der Historizität des Sizilienaufenthalts des Porphyrios nicht zu zweifeln ist, muss doch der soeben zitierte Eusebios-Text keinesfalls so verstanden werden, als wolle Eusebios sagen, dass *Contra Christianos* auf Sizilien entstanden sei. Es handelt sich hierbei um eine Fehlinterpretation, die lange Zeit unhinterfragt blieb.¹¹⁷ Denn wie neuere Untersuchungen zeigen, kann die Formulierung ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστὰς Πορφύριος als eine separate biographische Angabe über Porphyrios verstanden werden, auf die eine Partizipienreihung folgt (ἐνστησάμενος; πεπειραμένος; μνημονεύσας), die einen Überblick über das Textstück aus *Contra Christianos* bietet, das Eusebios dann im Folgenden zitiert.¹¹⁸ Es besteht die Möglichkeit, dass der Hinweis auf den Sizilienaufenthalt des Porphyrios zudem als persönliche Herabwürdigung des Porphyrios gemeint ist, der sich nach christlicher Einschätzung abseits der intellektuellen Zentren seiner Zeit aufgehalten habe.¹¹⁹ Die mithilfe des mutmaßlichen Abfassungsorts konstruierte Datierung wird damit hinfällig. Für die frühen 270er Jahre als Abfassungszeitraum lässt sich allerdings noch ein anderer Beleg heranziehen. So berichtet Hieronymus davon, dass Porphyrios bei seiner Kritik des biblischen *Danielbuchs* neben anderen historiographischen Werken auch die *Alexandrinischen Historien* (Περὶ τῶν κατ' Ἀλεξάνδρειαν ἱστοριῶν βιβλία δέκα) seines Zeitgenossen Kallinikos von Petra mit dem Beinamen Sutorius benutzt habe. Da Kallinikos aller Wahrscheinlichkeit nach seinen Text um 270/271 n.Chr. Zenobia, der Herrscherin Palmyras, als einer „neuen Kleopatra“ widmete, legt dieses

(1984/1985), Alt (1997, 29), Hargis (1999, 70), Kofsky (2000, 22–23). Siehe auch den Überblick bei Zambon (2012, 1428–1429).

115 Eus. HE 6,19,2 = Porph. Chr. fr. 6F. Be.

116 Zum Sizilienaufenthalt des Porphyrios siehe oben Abschnitt 1.1 dieser Einleitung.

117 So auch Riedweg (2005a, 153–154, hier 154), der von der „traditionellen (Fehl-) Deutung der Eusebiosstelle“ spricht.

118 Eus. HE 6,19,4–8.

119 Literatur und Diskussion dazu bei Porph. Chr. fr. 6F. Be. Anm. 3.

Testimonium die frühen 270er Jahre n.Chr. zumindest als *terminus post quem* für *Contra Christianos* nahe.¹²⁰

Die Argumente für eine Spätdatierung von *Contra Christianos* basieren zum größten Teil auf Vermutungen. Ein Indiz bietet ein bei Hieronymus überliefertes Porphyrios-Fragment, wo Britannien als „Provinz, die reich an Tyrannen“ sei (*fertilis provincia tyrannorum*), dargestellt wird.¹²¹ Sollte diese Formulierung von Porphyrios selbst stammen, könnte sich der Neuplatoniker auf die ‚britannischen Kaiser‘ Carausius und Allectus bezogen haben, die zwischen 286 und 296 n.Chr. usurpierten.¹²² Dies könnte für eine Abfassung von *Contra Christianos* nach dieser Usurpation und damit in den späten 290er Jahren sprechen.¹²³ Da allerdings die Möglichkeit besteht, dass die Formulierung *fertilis provincia tyrannorum* ein Einschub des Hieronymus sein und sich somit auf dessen Verfassergegenwart um 415 n.Chr. beziehen könnte, ist dieser Beleg für die Datierung von *Contra Christianos* nicht stichhaltig und letztlich nicht verwertbar.¹²⁴ Im Bereich der Spekulation bewegen sich auch die Argumente, die eine Spätdatierung von *Contra Christianos* im Vorfeld oder im Kontext der Diokletianischen Christenverfolgung verorten.¹²⁵ So wird Porphyrios in einigen Publikationen mit dem bei Laktanz erwähnten anonymen Philosophen identifiziert, der sich kurz vor Ausbruch der Verfolgung am Kaiserhof in Nikomedien für physische Gewaltanwendung gegen die Christen einsetzte.¹²⁶ Auch wenn diese Identi-

120 Siehe dazu Näheres bei Porph. Chr. fr. 15T. Be. Anm. 3.

121 Zum Folgenden siehe die Diskussion bei Porph. Chr. fr. 79F. Be. Anm. 5, wo sich auch das Zitat findet.

122 Dazu Berrens (2004, 143–146).

123 Pirioni (1985, 503–504) geht daher von 296 n.Chr. als *terminus post quem* aus. Diesem Vorschlag schließt sich Digeser (2006a, 41–42 Anm. 15) und Digeser (2006b, 40) an.

124 Riedweg (2005a, 154 Anm. 11), Morlet (2011d, 23). Zur Diskussion siehe Porph. Chr. fr. 79F. Be. Anm. 5.

125 Zu dieser neueren Datierung siehe z.B. Chadwick (1959, 142–143), Barnes (1973, 433–442), Rist (1981, 143–144), Wilken (1984, 156–159), Droge (1989, 179–180), Barnes (1994, 65), Simmons (1995, 77–78), Barnes (2001, 159), Edwards (2007, 118), Schott (2008b, 177–185), Digeser (2012, 164–191), sowie die Literaturdiskussion bei Zambon (2012, 1429–1430). Von einem entstehungsgeschichtlichen Verfolgungskontext in den 270er Jahren geht Cook (2000, 125) aus, ähnlich Cook (2008, 5); siehe dazu auch unten Anm. 267.

126 Lact. Inst. 5,2,2–5,2,11 Heck/Wlosok, hier: Lact. Inst. 5,2,6: *corporis cruciamenta, saevae membrorum lacerationes*. Die Identifikation mit Porphyrios findet sich z.B. bei Wilken (1979, 130–131), Beatrice (1993a), Digeser (1998), Fiedrowicz (2004, 69, 90), Berchman (2005, 4), Schott (2005, 286–287), Digeser (2006a, 36–38 mit Anm. 3 [weitere Lit.]), Schott (2008b, 179–185) und Gemeinhardt (2010, 488); vgl. dazu auch Edwards (2007, 117–118) und die Diskussion bei Sodano (1993,

fikation von zahlreichen Forschern zu Recht abgelehnt wird,¹²⁷ so tut z.B. die positive Bewertung von Christenbestrafungen (τιμωρίαι) in Porph. (?) Chr. fr. 1 Harnack¹²⁸ in manchen Studien ein Übriges, um *Contra Christianos* als politische Propagandaschrift zu deuten, die der physischen Aggression ihre ideologische Rechtfertigung geliefert habe.¹²⁹ Da die lange unhinterfragte Authentizität von Porph. (?) Chr. fr. 1 Harnack allerdings in jüngster Zeit mit gutem Recht in Zweifel gezogen worden ist,¹³⁰ fällt ein wichtiger Zeuge für diesen postulierten Sitz im Leben von *Contra Christianos* weg. Obwohl davon auszugehen ist, dass das christenkritische Werk des Porphyrios im Vorfeld der Diokletianischen Verfolgung von Sossianos Hierokles indirekt rezipiert wurde,¹³¹ zeigt diese Rezeption indes lediglich, dass *Contra Christianos* vor Ausbruch der Verfolgung entstanden sein muss. Rückschlüsse auf die Entstehungsbedingungen oder eine propagandistische Stoßrichtung der Schrift sind daraus nicht zu ziehen. Die Frage der Autorenintention des Porphyrios und der (politischen) Rezeption von *Contra Christianos* sind hier methodisch strikt voneinander zu trennen, und über die Intention des

111–116). Da der anonyme Philosoph gemäß Laktanz eine drei Bücher umfassende Schrift „gegen die Religion und den Namen der Christen“ (*contra religionem nomenque Christianorum*) vorgetragen habe (Lact. Inst. 5,2,4 Heck/Wlosok) und damit folglich nicht das 15 Bücher starke Werk *Contra Christianos* des Porphyrios gemeint sein kann, gehen Beatrice (1993a) und Digeser (1998) davon aus, dass Porphyrios in Nikomedien sein drei Bücher umfassendes Werk *De philosophia ex oraculis haurienda* (Περὶ τῆς ἐκ λόγιων φιλοσοφίας) propagandistisch präsentiert habe, wobei für Beatrice Περὶ τῆς ἐκ λόγιων φιλοσοφίας mit *Contra Christianos* identisch ist; siehe dazu auch Schott (2008b, 180–181). Eine vergleichende Studie über Laktanz und Porphyrios bietet ferner Digeser (2001).

127 Wagenmann (1878, 279), Georgiades (1891, 15), Kleffner (1896, 29), Anwander (1924, 310–311), Barnes (1973, 438–439), Croke (1984/1985, 7), Alt (1996, 203–204), Alt (1997, 30), Goulet (2004, 100–104), Riedweg (2005a, 155–161), Wlosok (2005, 20–28), Bouffartigue (2011, 413–414), Goulet (2012, 1296–1297).

128 Porph. Chr. fr. 88D. Be. = Eus. PE 1,1,13–1,2,5, hier 1,2,3: ποῖαις δ' οὐκ ἂν ἐνδίκως ὑποβλήθεϊεν τιμωρίαις οἱ τῶν μὲν πατρίων φυγάδες [...]; siehe dazu Porph. Chr. fr. 88D. Be. Anm. 15.

129 Barnes (1994, passim, hier 65), Whittaker (2001, 156), Schott (2005, 278–279, 314), Schott (2008b, 182–185), Digeser (2012, 177–178), ähnlich Magny (2014, 49). Digeser (1998, 129, 145) und Digeser (2006b, 35–36 mit Anm. 14) ordnet den Fragment-Text nicht *Contra Christianos*, sondern dem Werk *De philosophia ex oraculis haurienda* zu und bringt ihn ebenfalls in einen Zusammenhang mit Laktanz (Lact. Inst. 5,2,5–6 Heck/Wlosok).

130 Meredith (1980, 1129), Walter (2006, 314 mit Anm. 44 [Lit.]), Morlet (2009, 41–48), Johnson (2010), Bouffartigue (2011, 417–418) und Johnson (2013, 47–48); siehe dazu auch die Diskussion bei Magny (2014, 36–40). Dies ist der Grund, weshalb dieses Textmaterial in der vorliegenden Ausgabe der Abteilung nicht sicher zuweisbarer Texte zugeordnet ist (= Porph. Chr. fr. 88D. Be.).

131 Siehe dazu oben Anm. 103.

Porphyrios lässt sich auf Basis des in der vorliegenden Sammlung als sicher erachteten Textbestands nichts Genaues sagen. Eine präzisere Eingrenzung des Abfassungszeitraums als die Jahre zwischen 270/271 n.Chr. (*terminus post quem*) und 303 n.Chr. (*terminus ante quem*) ist somit nicht möglich.

Für den Ort der Abfassung ist die Quellenbasis dünner. Da das oben erwähnte Eusebios-Testimonium nicht als Angabe des Entstehungsorts zu lesen ist, scheidet der in der Forschungsliteratur nahezu omnipräsente Hinweis auf Sizilien bzw. Lilybaion als eindeutiges Argument aus.¹³² Ein vager und letztlich zu unspezifischer Hinweis auf mögliche Orte der Abfassung stellt der von Porphyrios in *Contra Christianos* benutzte Text des *Neuen Testaments* dar. Denn es handelt sich hierbei um den sogenannten ‚westlichen Text‘,¹³³ der u.a. in Italien, Gallien, Nordafrika und Ägypten kursierte und der durch Markion, Tatian, Irenäus, Tertullian und Cyprian bezeugt ist.¹³⁴ Von den aufgezählten geographischen Regionen kommt im Rahmen der hier zu klärenden Frage am ehesten Italien in Betracht, genauer gesagt Rom. Denn Porphyrios hielt sich zwischen 263 und 268 n.Chr. dort zum Studium bei Plotin auf und kehrte nach seinem Aufenthalt auf Sizilien höchstwahrscheinlich dorthin, aber auf jeden Fall nach Italien, zurück.¹³⁵ Die Erwähnung „der Stadt“ in einem sicher zuweisbaren Fragment¹³⁶ könnte sich mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Rom als Entstehungsort von *Contra*

132 Zu Sizilien (Lilybaion) als Abfassungsort siehe z.B. Lardner (1838, 395), Kellner (1865, 91), Wagenmann (1878, 275), Loesche (1884, 266), Georgiades (1891, 10–11), Kleffner (1896, 26), Schmidt (1901, 86), Harnack (1916, 3), Anwander (1924, 306), Hulen (1933, 5), De Labriolle (1934, 242), Vaganay (1935, 2560), Beutler (1953, 298), Grant (1973, 182), Croke (1984/1985, 8), Smith (1987, 720–721), Manganaro (1988, 81), Beatrice (1991, 119), Alt (1997, 28), Millar (1997, 251), Kofsky (2000, 22–23), Böhm (2002, 15), Speyer (2005, 69), Magny (2010, 531), Janiszewski et al. (2015, 189) sowie die Diskussion bei Riedweg (2005a, 153–154 Anm. 9). Zum Sizilienaufenthalt des Porphyrios siehe Abschnitt 1.1 dieser Einleitung.

133 Geffcken (1916, 1639), Barnes (1995, 238), Goulet (2003/1, 142).

134 Metzger (1971, xviii). Kritisch über die Existenz einer ‚westlichen Textform‘ des griechischen *Neuen Testaments* äußern sich allerdings Aland/Aland (1989, 60–61, 63–64, 77–79), wenngleich sie einen „speziellen Lokaltex“ in der frühen Kirche des Westens für wahrscheinlich halten (Aland/Aland 1989, 79).

135 Siehe oben Abschnitt 1.1 dieser Einleitung.

136 Porph. Chr. fr. 65F. Be.

Christianos beziehen,¹³⁷ wenngleich auch hier ein sicheres Urteil verwehrt bleibt.¹³⁸

Zum Anlass der Abfassung können aus dem Werk des Porphyrios keine expliziten Daten gewonnen werden.¹³⁹ Ausgehend von einer Bemerkung im 16. Kapitel der *Vita Plotini*, wonach Plotin seinen Schülern Porphyrios und Amelios aufgetragen habe, literarisch gegen Schriften und Lehre der christlich-gnostischen Häretiker um Adelphios und Aquilinus in Rom vorzugehen, wurde schon früh die Vermutung geäußert, dass Porphyrios von Plotin auch dazu inspiriert worden sein könnte, gegen die Christen insgesamt zu schreiben.¹⁴⁰ Wenn dem so wäre, läge ein Indiz dafür vor, dass Porphyrios die Abfassung von *Contra Christianos* in Rom begonnen haben könnte. Da Porphyrios allerdings an besagter Stelle der *Vita Plotini* weder sein Werk *Contra Christianos* noch „dessen Vorbereitung im Umfeld Plotins andeutet“, bleiben Zweifel an dieser Interpretation bestehen.¹⁴¹ Außerdem durchzieht eine antichristliche Tendenz auch andere Werke des Porphyrios wie z.B. die Schriften *Über die Philosophie aus Orakeln* oder *Über die Götterbilder*, die möglicherweise vor seinem Kontakt zu Plotin entstanden sind.¹⁴² Die Entscheidung des Porphyrios, literarisch gegen die Christen vorzugehen, muss also nicht durch Plotins Einfluss begründet werden. Vielmehr kann davon ausgegangen werden, dass es die persönliche Überzeugung von der Bedrohlichkeit des Christentums war, die Porphyrios den Anstoß zur literarischen Produktion lieferte.¹⁴³ Die Anhaltspunkte, die zur Aufstellung dieser These berechtigen, werden im zweiten Kapitel dieser Einleitung ausführlich dargelegt und interpretiert: Mittels des Modells von „Bedrohungskommunikation“ (Werner Schirmer) kann plausibel gemacht werden, dass der Umgang mit der christlichen Bedrohung Anlass und Intention der Schrift maßgeblich bedingt.

137 Barnes (1994, 62). Nach Harnack (1916, 3) stamme „das weitschichtige Material“, das Porphyrios in *Contra Christianos* rezipiert habe, zweifelsohne aus Rom, wo das Werk auch „vorbereitet worden“ sei. Von einer Vorbereitung des Werks in Rom geht auch Schröder (1957, 196) aus.

138 Riedweg (2005a, 154 Anm. 11).

139 Kofsky (2000, 23).

140 Schmidt (1901, 85–86), Harnack (1916, 3), Anwander (1924, 306), Beutler (1953, 298), Beatrice (1992a, 363), Kofsky (2000, 23–24), Magny (2006b, 428).

141 Alt (1997, 28–29 mit Anm. 15, hier 29).

142 Bidez (1913, 73), De Labriolle (1934, 233–239), Alt (1997, 29 Anm. 15); zu den genannten Schriften siehe auch oben Abschnitt 1.1 dieser Einleitung.

143 Vgl. Moffatt (1931, 73–74).

1.4 Die Quellen des Porphyrios

Wie die übrigen Werke des Porphyrios, so zeugt auch das Werk *Contra Christianos* von der außerordentlichen Belesenheit und Gelehrsamkeit seines Verfassers. Aus den sicher zuweisbaren Fragmenten und Inhaltstestimonien, die in der vorliegenden Sammlung als authentisch angesehen werden, lässt sich folgende Übersicht über die von Porphyrios herangezogenen und verarbeiteten Quellen gewinnen:

- 1 Das *Alte Testament* in griechischer Übersetzung, also die *Septuaginta* (LXX).¹⁴⁴ Dass Porphyrios der hebräischen Sprache nicht mächtig war, lässt sich aus einigen Passagen seiner Kritik des *Danielbuchs* mit Sicherheit schließen.¹⁴⁵ Von den ihm bekannten alttestamentlichen Büchern sind zu nennen: der *Pentateuch* (v.a. *Genesis* und *Exodus*),¹⁴⁶ *Rut*,¹⁴⁷ das *Zweite Buch der Könige* bzw. das *Erste Buch der Chronik*,¹⁴⁸ der *Psalter*,¹⁴⁹ *Jesaja*,¹⁵⁰ *Maleachi*,¹⁵¹ *Daniel* (samt *Susanna*)¹⁵² und die *Makabäerbücher*.¹⁵³ Teils ableitbar, teils nicht gesichert ist die Beschäftigung mit *Micha*, *Joel*, *Hosea*, *Jona* und *Sacharja*.¹⁵⁴
- 2 Das griechische *Neue Testament* bzw. – da zu Porphyrios' Lebzeiten der Kanon des *Neuen Testaments* in der uns heute vertrauten Gestalt noch nicht letztgültig feststand – die neutestamentlich gewordenen Schriften,

144 Zur Rolle des *Alten Testaments* in *Contra Christianos* siehe insgesamt Rinaldi (1982).

145 So auch Stein (1935, 65), Wilken (1984, 128), Millar (1997, 251–252, 261), Clark (1999, 118) und Cook (2004, 203). Dagegen schreiben Kellner (1865, 91), Loesche (1884, 268), Kleffner (1896, 62) und Ježek (2001, 100) Porphyrios ohne Angabe von Gründen gute Hebräischkenntnisse zu. Details hierzu finden sich an den einschlägigen Stellen meines Kommentars der Fragmente aus dem *Danielkommentar* des Hieronymus (Porph. Chr. fr. 13T.–43T. Be.).

146 Z.B. Porph. Chr. fr. 6F. Be. Anm. 18; Porph. Chr. fr. 47F. Be. Anm. 6; Porph. Chr. fr. 70F. Be. Anm. 4.

147 Die Kenntnis des Buchs *Rut* ist aus einem neuen Zeugnis Isho'Dads von Merv ableitbar, wobei dieser nur indirekte Kenntnis von Porphyrios gehabt hat; siehe dazu den Kommentar zu Porph. Chr. fr. 54T. Be.

148 Porph. Chr. fr. 52T. Be. Anm. 3.

149 Porph. Chr. fr. 59F. Be. Anm. 1–2.

150 Porph. Chr. fr. 45F. Be. Anm. 3; Porph. Chr. fr. 46T. Be. Anm. 2–3.

151 Porph. Chr. fr. 45F. Be. Anm. 3; Porph. Chr. fr. 46T. Be. Anm. 2–3.

152 Porph. Chr. fr. 13T.–44T. Be.

153 Porph. Chr. fr. 30F. Be. Anm. 2.

154 Porph. Chr. fr. 51T. Be. Anm. 1.

und hier insbesondere die synoptischen Evangelien, das *Johannesevangelium*, die *Apostelgeschichte* und der *Galaterbrief*.¹⁵⁵

- 3 Ein Fragment aus dem dritten Buch von *Contra Christianos* lässt den Schluss zu, dass Porphyrios Kenntnis von christlichen Texten besaß, in denen der *Pentateuch* allegorisch ausgelegt wurde.¹⁵⁶ Origenes wird hierbei als herausragender, nicht jedoch als einziger Vertreter genannt.
- 4 Die Kritik an der Person und am Schaffen des Origenes im dritten Buch von *Contra Christianos* impliziert, dass Porphyrios auch Einblicke in dessen umfangreiches literarisches Werk hatte.¹⁵⁷ Besonders wahrscheinlich ist, dass er bei der Abfassung die (verlorenen) *Stromateis* des Origenes herangezogen hat.¹⁵⁸
- 5 Mit Blick auf die Philosophen, die Porphyrios im dritten Buch von *Contra Christianos* erwähnt und die Origenes im Rahmen seiner Lehre und seines literarischen Schaffens rezipiert haben soll, steht zu vermuten, dass Porphyrios auch aus dem Werk dieser Philosophen zitierte, um auf Parallelen zwischen ihnen und Origenes hinzuweisen. Der Philosophenkatalog, den Porphyrios bietet, umfasst Platon, Numenios, Kronios, Apollophanes, Longin (sc. den Lehrer des Porphyrios), Moderatos, Nikomachos, die „berühmter Pythagoreer“, Chairemon den Stoiker und Cornutus.¹⁵⁹ Das Werk aller Genannten war Porphyrios bekannt, wie auch Anspielungen oder Zitate in anderen seiner Schriften belegen.¹⁶⁰

155 Zu den Evangelien siehe z.B. Porph. Chr. fr. 45F., 46T., 66F., 79T. Be., zur *Apostelgeschichte* Porph. Chr. fr. 73T. Be., zum *Galaterbrief* Porph. Chr. fr. 1T. Be. Zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons siehe Theissen (2007, bes. 277–324) sowie die Beiträge von E.-M. Becker (S. 389–397), G. Theissen (S. 423–447) und B. Aland (S. 519–545) in Becker/Scholz (2012). Zwar werden die 27 Schriften des heutigen *Neuen Testaments* erstmals im 39. Osterbrief des Athanasius 367 n.Chr. genannt, doch „stand bis auf wenige Schriften der Umfang des Kanons schon Ende des 2. Jh. n.Chr. in Grundzügen fest“ (Theissen 2007, 285). Die Bibelkenntnis des Mittelplatonikers Kelsos, wie sie aus den Fragmenten seiner *Wahren Lehre* hervorgeht, die in Origenes’ *Contra Celsum* überliefert sind, „setzt eine christliche Schriftensammlung aus mehreren Evangelien und Paulusbriefen voraus“ (Theissen 2007, 279–280, hier 279).

156 Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,4.

157 Frede (1999, 235–236), Morlet (2011e, 428); siehe Porph. Chr. fr. 6F. Be.

158 Harnack (1916, ad fr. 39), Grant (1972, 289–292), Croke (1983, 175), Berchman (1995, 657 Anm. 2), Beatrice (1999, 88), Frede (1999, 237), Cook (2000, 132), Cook (2004, 210 Anm. 332), Muscolino (2009, 479 Anm. 168), Zambon (2012, 1441–1442).

159 Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,8.

160 Zu Platon siehe z.B. Porph. Abst. 2,38; Porph. Antr. 8; zu Numenios und Kronios Porph. Antr. 21; Porph. VPlot. 14,10–14; zu Longin Porph. VPlot. 14,18–20; 19,1–41; zu Moderatos von Gades Porph. VPlot. 20,75 (verba Longini); 21,7–8; Porph.

Es ist nicht auszuschließen, dass er im Rahmen seiner Origenes-Kritik und vielleicht auch darüber hinaus einige dieser Autoren herangezogen hat. Zwar sind aus dieser Vermutung keine sicheren Schlüsse über das philosophische Niveau und den argumentativen Abstraktionsgrad von *Contra Christianos* zu ziehen. Doch ist der Philosophenkatalog zumindest ein Indiz dafür, dass Porphyrios in *Contra Christianos* auf das Werk paganer Philosophen und speziell Platoniker zurückgriff.

- 6 Die Kritik des Porphyrios am *Alten Testament* berührt sich an einigen Stellen mit gnostisch-markionitischen Ansätzen, sodass es trotz seiner Abneigung gegen christliche Gnostiker möglich ist, dass Porphyrios z.B. die Argumente Markions oder des Apelles kannte und sie zu seinen Gunsten einsetzte.¹⁶¹ Dafür spricht, dass die Kenntnis gnostischer Lehren und Literatur im Plotinzirkel sehr solide war: Plotin attackierte sie oft in seinen Unterrichtseinheiten und schrieb eine Schrift mit dem Titel *Πρὸς τοὺς Γνωστικούς*, während Amelios und Porphyrios im Auftrag Plotins literarisch gegen christlich-gnostische Gruppierungen in Rom vorgingen.¹⁶²
- 7 Im Rahmen seiner Kritik am *Alten Testament* hat Porphyrios im vierten Buch von *Contra Christianos* die *Phönizische Geschichte* des phönizischen Gelehrten und Historiographen Sanchuniathon (2. Jhrt. v.Chr.) benutzt und zitiert, und zwar in der griechischen Übersetzung Philons von Byblos (1./2. Jh. n.Chr.).¹⁶³
- 8 Wie Ausführungen zur Mose-Chronologie und etymologische Bemerkungen im Rahmen der Kritik an *Daniel* vermuten lassen, kannte Porphyrios sowohl die *Weltchronik* als auch die kritischen Bemerkungen des Julius Africanus (2./3. Jh. n.Chr.) zum biblischen *Danielbuch*.¹⁶⁴
- 9 Die zehn Bücher umfassenden *Alexandrinischen Historien* (Περὶ τῶν κατ' Ἀλεξάνδρειαν ἱστοριῶν βιβλία δέκα) des Kallinikos von Petra mit

VPyth. 48–52; zu Nikomachos Porph. VPyth. 20; 59; zu Chairemon Porph. Abst. 4,6; Porph. Aneb. 2,12c Sodano; zu Cornutus Porph. In Arist. Cat., p. 86,23–24 Busse. Für den sonst unbekannten Apollophanes finden sich keine weiteren Belege bei Porphyrios.

161 Harnack (1916, 11); siehe dazu z.B. Porph. Chr. fr. 47F. Be. Anm. 6.

162 Plot. Enn. 2,9; Porph. VPlot. 16.

163 Porph. Chr. fr. 10F.–11F. Be.

164 Porph. Chr. fr. 12T. Be.; Porph. Chr. fr. 14T. Be. Anm. 3; siehe dazu auch Harnack (1916, 11–12, 73 ad fr. 43), Frassinetti (1953, 198), Croke (1983, 176 Anm. 46), Beatrice (1993b, 39.41), Cook (2004, 201), Magny (2006a, 185), Courtray (2011, 342 Anm. 78).

- dem Beinamen Sutorius, eines Zeitgenossen des Porphyrios, wurden zur Kritik des *Danielbuchs* herangezogen.¹⁶⁵
- 10 Das Geschichtswerk (Βιβλιοθήκη ἱστορικὴ) des Diodorus Siculus (1. Jh. v.Chr.) wurde im Rahmen der Kritik am *Danielbuch* verwendet.¹⁶⁶
 - 11 Das (verlorene) Geschichtswerk des Hieronymos von Kardia (um 360 v.Chr.–nach 272 v.Chr.) über die Diadochenkriege nach dem Tod Alexanders des Großen wurde im Rahmen der Kritik am *Danielbuch* rezipiert.¹⁶⁷
 - 12 Die 40 Bücher umfassenden Ἱστορίαι des griechischen Geschichtsschreibers Polybios von Megalopolis (um 200 v.Chr.–um 120 v.Chr.) dienten Porphyrios im Rahmen der Kritik am *Danielbuch* als Referenz.¹⁶⁸
 - 13 Das 52 Bücher umfassende, nur in wenigen Fragmenten erhaltene Geschichtswerk (Ἱστορίαι) des stoischen Philosophen Poseidonius von Apameia (2./1. Jh. v.Chr.) diente Porphyrios im Rahmen der Kritik am *Danielbuch* als historische Informationsquelle.¹⁶⁹
 - 14 Für seine Kritik am *Danielbuch* benutzte Porphyrios auch das Werk des Claudius Theon, über den sonst nichts bekannt ist.¹⁷⁰
 - 15 Ein weiterer Autor, den Porphyrios bei seiner Kritik am *Danielbuch* rezipierte, ist der sonst unbekannte Andronicus Alipus.¹⁷¹
 - 16 Gute Kenntnisse besaß Porphyrios auch über das Werk des jüdischen Historikers Flavius Josephus (1. Jh. n.Chr.), dem er für seine Kritik am *Danielbuch* Daten zur jüdischen Geschichte, und zwar v.a. mit Blick auf die Makkabäerzeit, entnahm.¹⁷² An anderer Stelle bezeugt Porphyrios, dass er von Josephus die *Antiquitates Judaicae*, das *Bellum Judaicum* und *Contra Apionem* kannte.¹⁷³
 - 17 Wie ein 1968 publiziertes Fragment aus Didymos dem Blinden beweist, deutete Porphyrios den Kampf zwischen Hektor und Achilles allegorisch auf den Kampf zwischen dem Teufel und Christus. Dies zeigt, dass

165 Porph. Chr. fr. 15T. Be.

166 Porph. Chr. fr. 15T. Be.

167 Porph. Chr. fr. 15T. Be.

168 Porph. Chr. fr. 15T. Be.

169 Porph. Chr. fr. 15T. Be.

170 Porph. Chr. fr. 15T. Be.

171 Porph. Chr. fr. 15T. Be.

172 Porph. Chr. fr. 15T. Be.

173 Porph. Abst. 4,11.

Porphyrios in *Contra Christianos* auch Passagen der homerischen *Ilias* verarbeitet.¹⁷⁴

- 18 Inwiefern Porphyrios bei seiner Christenpolemik Argumente der *Wahren Lehre* (Ἀληθῆς λόγος) des Kelsos (um 178 n.Chr.) verwertete, ist schwer zu entscheiden, weil er seinen Namen nicht nennt. Zwar gibt es Berührungen und Parallelen. Diese können allerdings auch dadurch erklärt werden, dass sich im letzten Drittel des 3. Jhs. n.Chr. im paganen Diskurs bereits ein Fundus christenkritischer Argumente gebildet hatte, deren gedankliche Herkunft nicht explizit angegeben wurde.¹⁷⁵

2. Porphyrios und die christliche Bedrohung

2.1 Bedrohungskommunikation als Indikator für Bedrohung

Um die Hintergründe und damit auch den Anlass von *Contra Christianos* zu beleuchten, wird in der Forschung seit Langem mit dem Konzept einer durch die Christen bedingten Bedrohung operiert. Dabei wird aus verschiedenen Blickwinkeln und vom Standpunkt altertumswissenschaftlicher und kirchengeschichtlicher Fachdisziplinen aus zu ergründen versucht, inwiefern die Christen nach Meinung des Porphyrios eine Gefahr bzw. eine „Bedrohung“ („threat“, „menace“) für althergebrachte kulturelle Werte, die traditionelle pagan-polytheistische Religion sowie die innere Sicherheit des Imperium Romanum darstellten.¹⁷⁶ Um diese Bedrohung auf methodisch fundierte Weise besser fassen zu können, wird im Folgenden anhand des Porphyrios sicher zuweisbaren Quellenmaterials von *Contra Christianos* nach-

¹⁷⁴ Porph. Chr. fr. 7F. Be. = Binder (1968, 91–95).

¹⁷⁵ Loesche (1884, 274), Harnack (1916, 11 mit Anm. 2); vgl. dazu auch Bouffartigue (2011, 407–408). Die literarischen und gedanklichen Berührungen zwischen Porphyrios und Kelsos stellen Loesche (1884, 262–276) und Vaganay (1935, 2580) zusammen. Zum Werk des Kelsos siehe insgesamt Lona (2005) und Fiedrowicz (2011).

¹⁷⁶ Siehe z.B. Kleffner (1896, 47), Bidez (1913, 65–67), Moffatt (1931, 73), Benoit (1947, 551), Meredith (1980, 1136), Beatrice (1993a, 38), Hargis (1999, 64), Kofsky (2000, 15), Whittaker (2001, 156), Berchman (2005, 71), Schott (2005, 280–281, 301–312), Magny (2006b, 444–445), Schott (2006, 242), Mertaniemi (2008, 58), Schott (2008a, 267), Schott (2008b, 53, 67–74), Schröder (2011, 85), Zamora (2011, 291), Digeser (2012 164–191).

gewiesen werden, dass sich darin Äußerungen finden, die als „Bedrohungskommunikation“ (Werner Schirmer) identifiziert werden können. Dazu ist es nötig, zunächst einige theoretische Bemerkungen zu „Bedrohungskommunikation“ vorzuschicken. Da deren Erforschung bislang überwiegend in soziologischen und politikwissenschaftlichen Kontexten geschah und erst in jüngster Zeit auch in historisch arbeitenden Fachdisziplinen an Bedeutung zunimmt, werden in den nun folgenden einleitenden Ausführungen immer auch Bezüge zu *Contra Christianos* als Untersuchungsgegenstand einer Analyse von „Bedrohungskommunikation“ im historischen Kontext der griechisch-römischen Antike hergestellt.

Als ein kommunikationstheoretisches Konzept von Sicherheit und Unsicherheit wurde „Bedrohungskommunikation“ im Jahre 2008 von dem Soziologen Werner Schirmer in den wissenschaftlichen Diskurs eingeführt.¹⁷⁷ Dieses Modell, das bislang v.a. im Sonderforschungsbereich 923 „Bedrohte Ordnungen“ (Universität Tübingen) verschiedentlich rezipiert und modifiziert worden ist,¹⁷⁸ bietet ein heuristisches Instrumentarium, das es ermöglicht, mittels einer Analyse des Kommunikationsverhaltens bzw. des kommunikativen Handelns von Akteuren in Geschichte und Gegenwart Rückschlüsse darauf zu ziehen, wie Akteure Bedrohungen wahrnehmen, einschätzen und an Zeitgenossen vermitteln. Schirmers Grundthese zufolge sind Sicherheit und Unsicherheit einer Gesellschaft Produkte von Kommunikation, die von einer Beobachterinstanz ausgeht. Bedrohungskommunikation verfolgt den Zweck, auf Unsicherheitsfaktoren existentiellen Ausmaßes hinzuweisen. Der Kommunikationsakt, in dem eine Bedrohung mittels verschiedener Medien vermittelt werden kann,¹⁷⁹ ist dabei das Resultat

177 Schirmer (2008).

178 Dazu Frie/Meier (2014b, 20–25), Fechner et al. (2014) und Patzold (2014, 49–59). Zur Rezeption von Schirmers Modell außerhalb des SFB 923 siehe Giebel (2012, 122–123).

179 Frie/Meier (2014b, 23). Zur Angewiesenheit jedweder Kommunikation auf Medien verschiedenster Art siehe den Überblick bei Blanz (2014, 34–35 [mit älterer Lit.]). In der Kommunikationswissenschaft wird auch die Sprache in ihrer nicht-verschriftlichten und verschriftlichten Form als ein Medium, d.h. als eine Vermittlungsinstanz von Information und Bedeutung, angesehen (Blanz 2014, 23–25, 34). In diesem Bezug auf Sprache und Texte ist der Medienbegriff für die vorliegenden Ausführungen bedeutsam, weil die hier in Rede stehende Bedrohungskommunikation nur in Texten zu fassen ist. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass Sprache und Texte nicht das einzige Medium für Bedrohungskommunikation darstellen und dass die Materialität von Kommunikation einem historischen Wandel unterliegt. Die Medien von Bedrohungskommunikation können deshalb je nach den sozio-kulturellen Gegebenheiten in der Lebenswirklichkeit der historischen Akteure sowie dem technischen Fortschritt variieren (Frie/Meier 2014b, 23–24; Patzold 2014, 49–52).

einer Bedrohungswahrnehmung, die ihrerseits durch eine ganz bestimmte Deutung gesellschaftlicher Entwicklungen determiniert ist.¹⁸⁰ Ob eine von Akteuren gestellte Zeitdiagnose mit der historischen Realität übereinstimmt oder nicht, ist dabei für die Bewertung der Authentizität einer Bedrohungskommunikation nicht entscheidend.¹⁸¹ Denn die sozialen Entwicklungen, die ein Beobachter oder ein Beobachterkollektiv als Bedrohung deutet und konstruiert,¹⁸² haben für die Wahrnehmenden selbst einen Realitätsgehalt, der beim Akt der Kommunikation sein wahrnehmungsbeeinflussendes Potential im Rezeptionsakt der Adressaten entfaltet. Selbst im denkbaren Falle einer imaginierten, historisch-objektiv betrachtet nicht verifizierbaren Bedrohung greift demnach das sogenannte Thomas-Theorem, das auf die amerikanischen Soziologen William I. Thomas und Dorothy S. Thomas zurückgeht: „If men define situations as real, they are real in their consequences.“¹⁸³ Während es in manchen Fällen methodisch sinnvoll erscheinen mag, zwischen „Bedrohungsimagination“ und „Bedrohungswahrnehmung“ zu differenzieren,¹⁸⁴ steht doch die situationsdefinierende und daher wirklichkeitsstiftende und handlungsleitende Kraft menschlicher Konstruktionen, Imaginationen oder Vorstellungen außer Frage.

Gemäß diesem kommunikationsbasierten und konstruktivistisch geprägten Ansatz ist Bedrohung somit grundsätzlich „beobachterabhängig“¹⁸⁵: Sie ist nur dann existent, wenn jemand sie – sei es ein Individuum, seien es Gruppen – durch „beobachterkonstruierte Selektion“¹⁸⁶ als solche wahrnimmt, deutet und einem Adressaten in einem sozialen Kontext kommunikativ vermittelt. Der Beobachter stellt Zusammenhänge zwischen einem von ihm geschätzten oder für ihn bedeutungsvollen Referenzobjekt her, das er als bedroht oder potenziell bedroht ansieht, und einer Bedrohungsquelle,

180 Fechner et al. (2014, 141–142, 153–155).

181 Vgl. Fechner et al. (2014, 141, 163).

182 Zum Konnex zwischen Deutung und Konstruktion – gerade auch in literarischen Texten – sei auf den grundlegenden Beitrag von Goetz (2003) verwiesen.

183 William I. Thomas und Dorothy S. Thomas haben 1928 am Beispiel von Minderwertigkeitskomplexen und paranoiden Verhaltensweisen darauf hingewiesen, dass die Selbstdeutungen von Betroffenen deren Lebenswirklichkeit und Handeln prägen, und zwar unabhängig davon, wie vermeintlich ‚objektive‘ Fremddeutungen ihrer Situation lauten (Thomas/Thomas 1928, 572 [dort auch das Zitat]); vgl. zum Thomas-Theorem auch Jäckel (2010, 27–32) und Fechner et al. (2014, 153–154, 163).

184 Männlein-Robert (2014, 130).

185 Schirmer (2008, 61).

186 Schirmer (2008, 78).

die er als solche wahrnimmt und deutet.¹⁸⁷ Aus der Werthaftigkeit des Referenzobjekts und dem persönlichen Bezug dazu erwächst der Bedrohungskommunikation die für sie typische „Bedeutsamkeit“, denn sie „überlagert“ dadurch „mindestens teilweise andere Kommunikationsthemen“¹⁸⁸. Dabei ist der Beobachter alles andere als distanziert, sondern als Interpret sozio-politischer Entwicklungen und Ereignisse immer schon Akteur in einem von ihm maßgeblich mitgeprägten Bedrohungsszenario.¹⁸⁹ Damit Bedrohungskommunikation überhaupt vorliegen kann, müssen sowohl der Beobachter als auch seine Adressaten von der Bedrohung existentiell betroffen sein, und zwar entweder, weil potentielle Gefahr für Leib und Leben des Beobachters bzw. seiner Adressaten besteht oder weil das Objekt, das eine besondere Bedeutung für die Kommunikationsgemeinschaft hat, Schaden zu nehmen droht.¹⁹⁰ Betroffen sind Akteure dann, wenn aus dem kommunikativen Akt hervorgeht, dass „der Verlust oder die Beschädigung des Referenzobjekts für den Beobachter“ – und seine Zielgruppe – „negative Konsequenzen hat.“¹⁹¹ Ist „persönliche Betroffenheit“ nicht gegeben, sollte nach Ansicht Werner Schirmers nicht von „Bedrohungskommunikation“, sondern vielmehr von „Kommunikation über Bedrohungen“ gesprochen werden.¹⁹² Aus dem Aspekt der persönlichen Betroffenheit resultiert auch, dass der Beobachter nicht nur sein Konstrukt der Bedrohung präsentiert, sondern „eine Handlungserwartung an den Adressaten mitkommuniziert, nämlich die Erwartung, dass der Adressat etwas gegen diese Bedrohung unternimmt.“¹⁹³

Die Tatsache, dass Porphyrios ein umfangreiches Werk gegen die Christen schrieb, in dem er sich auf minutiöse Art und Weise mit den Grundtexten und Lehren der christlichen Religion auseinandersetzte, um diese zu widerlegen, lässt den Schluss zu, dass er sich mit dem Vorhandensein des Christentums als religiöser, geistiger und kultureller Größe nicht nur nicht arrangierte, sondern es als bedrohlich ansah. Schon das innerhalb der

187 Schirmer (2008, 77–80, 215).

188 Frie/Meier (2014b, 4).

189 Ein Bedrohungsszenario kann „in Form von Prognosen, Prophezeiungen, Warnungen oder Ankündigungen“ artikuliert werden, um „Zukunftsbeschreibungen“ zu liefern, in denen die Konsequenzen der wahrgenommenen Bedrohung in Aussicht gestellt werden (Fechner et al. 2014, 165).

190 Schirmer (2008, 105–106, 215).

191 Schirmer (2008, 108, 215). Dies ist der Grund, weshalb Bedrohungskommunikation in ihrem Bezug auf Gegenwart und nahe Zukunft eine zum Pessimismus tendierende Ernsthaftigkeit und eine hohe emotionale Affiziertheit aufweist, vgl. Patzold (2014, 54) und Becker (2016a).

192 Schirmer (2008, 109).

193 Schirmer (2008, 89).

pagan-philosophischen Christenkritik beachtliche Ausmaß der 15 Bücher verdeutlicht, dass Porphyrios der kontinuierlichen Ausbreitung des Christentums nicht gleichgültig gegenüberstand. Als Beobachter einer Bedrohung durch die Christen knüpft Porphyrios mit seiner von pagan-platonischen Deutungsmustern geprägten Bedrohungskommunikation sachlich einerseits an literarische Vorgänger wie Kelsos an.¹⁹⁴ Andererseits formierte sich von der Mitte des 3. bis ins frühe 4. Jh. n.Chr. hinein der platonische bzw. platonisch geprägte Widerstand gegen die Christen zunehmend kollektiv, wodurch die Bedrohungskommunikation des Porphyrios in einen größeren Kontext der Christenpolemik eingebettet ist. Belege hierfür sind die Auseinandersetzungen Plotins sowie seiner Schüler Amelios und Porphyrios mit christlichen Gnostikern,¹⁹⁵ der sogenannte *Wahrheitsliebhaber* (Φιλαλήθης) des Sossianos Hierokles sowie die drei christenverachtenden Bücher „gegen die Religion und den Namen der Christen“ (*contra religionem nomenque Christianorum*) eines bei Laktanz nicht namentlich erwähnten und sonst unbekannten Philosophen, der seine Streitschrift 303 n.Chr. am Kaiserhof in Nikomedien öffentlich vortrug.¹⁹⁶

Diese Häufung christenfeindlicher Literatur in einem relativ kurzen Zeitraum von wenigen Jahrzehnten impliziert nicht nur ein paganes Milieu bzw. eine intellektuelle Kommunikationsgemeinschaft, die für diese Texte und die darin entwickelte Thematik empfänglich war. Sie lässt darüber hinaus auf die Absicht platonischer Christenkritiker schließen, die beobachtete und als gravierend eingeschätzte christliche Bedrohung ihren verschie-

194 Siehe dazu Nr. 18 der Liste in Abschnitt 1.4 dieser Einleitung.

195 Plot. Enn. 2,9; Porph. VPlot. 16. In der *Vita Plotini* (Porph. VPlot. 16,3–4) werden die sonst unbekannten christlichen Gnostiker Adelphios und Aquilinus namentlich genannt, gegen deren Gemeinschaften in Rom Porphyrios und Amelios literarisch vorgegangen seien, siehe dazu Brisson (1982, 61 s.v. Adelphios), Brisson (1982, 61–62 s.v. Aquilinus) und Brisson (1982, 76–77 s.v. Gnostique). Zur Kritik Plotins an den Gnostikern siehe Turner (2014).

196 Lact. Inst. 5,2,1–11 Heck/Wlosok. Ob es sich bei der Formulierung *contra religionem nomenque Christianorum* um eine Inhaltsangabe oder einen Titel handelt, ist nicht mir Sicherheit zu entscheiden. Jedoch ist vom Kontext der *Institutiones* her die Titeloption zumindest nicht auszuschließen, weil Laktanz dort eine Unterscheidung trifft, die sich auf einen Werktitel oder Untertitel beziehen kann: Der anonyme Richter (sc. Sossianos Hierokles) habe „zwei Bücher nicht gegen die Christen [...], sondern an die Christen verfasst“ (Lact. Inst. 5,2,13 Heck/Wlosok: *composuit enim libellos duos, non contra Christianos [...], sed ad Christianos*). Diese genau differenzierenden Formulierungen mit *contra* und *ad* verdeutlichen, dass Christen zu Lebzeiten des Porphyrios um 300 n.Chr. einen klaren Unterschied darin sahen, ob eine Schrift „gegen“ sie oder nur „an“ sie gerichtet war.

denen Zielgruppen auf literarischem Wege öffentlich zu kommunizieren.¹⁹⁷ Die Tatsache, dass es vor Porphyrios und zu Lebzeiten des Porphyrios noch andere philosophische Beobachter der christlichen Bedrohung gab, die an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten eine Bedrohungskommunikation ähnlichen Inhalts etablierten und damit aktiv Bedrohungsszenarien erschufen, verdeutlicht, dass die Bedrohung für bestimmte Vertreter der betreffenden Intellektuellenzirkel real und präsent war. Die Beobachter der christlichen Bedrohung erachteten es offensichtlich für geboten, das Bewusstsein dafür in den jeweiligen Kommunikationsgemeinschaften immer wieder zu schärfen und präsent zu halten. Im Hinblick auf die platonisch geprägte Christenkritik liegt also eine etappenweise aktualisierte Bedrohungskommunikation vor, deren spezifische Ausprägung bei Porphyrios Gegenstand dieses Kapitels ist.

In der Forschung wurden bislang zwei unterschiedliche Kriterienmodelle für Bedrohungskommunikation entwickelt, die sich auf verschiedene Fächertraditionen berufen. Werner Schirmer unterscheidet in seiner v.a. politikwissenschaftlich relevanten Arbeit drei „Sinndimensionen“ von Bedrohungskommunikation, nämlich die „Sach-“, „Zeit-“ und „Sozialdimension“.¹⁹⁸ Erstens müsse der Beobachter seinem Adressaten erläutern, was genau wodurch bedroht sei und welche möglichen Handlungsoptionen für den Adressaten bestünden (Sachdimension).¹⁹⁹ Zweitens sei Bedrohungskommunikation prinzipiell „auf die Zukunft ausgerichtet“: Obgleich sie in der Gegenwart artikuliert werde, stelle sie mögliche Auswir-

197 Vgl. Männlein-Robert (2014, 121–122).

198 Schirmer (2008, 103).

199 Schirmer (2008, 103–104). Die Sachdimension der Bedrohungskommunikation sollte meines Erachtens nicht als Ebene der realen bzw. objektiven historischen Bezüglichkeit verstanden werden, wie dies etwa Patzold (2014, 52) tut, für den die Sachdimension „jenseits aller Wahrnehmungen, Deutungen und sprachlichen Verarbeitungen durch Menschen besteht und bedeutsam ist.“ Bei Katastrophen und Naturkatastrophen mag dies zutreffen. Doch bei etlichen Bedrohungssituationen und so auch bei der durch die Platoniker wahrgenommenen bzw. konstruierten Bedrohung durch die Christen steht oft nicht genügend historisches Vergleichsmaterial zur Verfügung, um den Realitätsgehalt der Bedrohungskommunikation im Sinne der historischen Ereignishaftigkeit bzw. Faktizität zu überprüfen. Mit der Sachdimension ist also hier gemeint, was in der Bedrohungskommunikation als bedrohlich kommuniziert wird, und zwar unabhängig von der Frage der konkreten historischen Referenzialität. Ein Realitätsverständnis im Sinne historischer Tatsächlichkeit läuft Gefahr, die Prägekraft und den Realitätsgehalt menschlicher Vorstellungen zu ignorieren: Wie zu Beginn dieses Kapitels anhand des Thomas-Theorems illustriert wurde, besitzt auch eine Bedrohungsimagination wirklichkeitsstiftende sowie handlungsleitende Kraft und sollte nicht gegen vermeintlich reale Bedrohungen ausgespielt werden.

kungen einer beobachteten Bedrohung in einer „unbekannten Zukunft“ in Aussicht. Damit einher gehe die Aufspaltung des Zeithorizonts in ein Vorher und ein Nachher, wodurch den Adressaten der Kommunikation erst zu Bewusstsein gebracht werden solle, dass die gegenwärtige Bedrohung Konsequenzen in der Zukunft haben werde (Zeitdimension).²⁰⁰ Drittens müsse aus der Bedrohungskommunikation des Beobachters hervorgehen, wer genau von der beobachteten Bedrohung persönlich – direkt oder indirekt – betroffen sei (Sozialdimension).²⁰¹ Ein anderes, aber ebenfalls dreigliedriges Kriterienmodell für Bedrohungskommunikation schlagen Fechner et al. (2014) vor, die in ihrem Beitrag Ansätze der Geschichts-, Politik- und Kommunikationswissenschaften sowie der Soziologie kombinieren. Laut diesem methodischen Zugriff liegt Bedrohungskommunikation dann vor, wenn sich aus dem Inhalt der Kommunikation von Akteuren drei Komponenten feststellen lassen: (1) die Verständigung über den Status quo, bei der Akteure eine Zeitdiagnose ihrer jeweiligen Gegenwart stellen und dabei bereits bestimmte Phänomene als problematisch oder negativ deuten;²⁰² (2) die Beschreibung eines Zukunftsszenarios, das mögliche Auswirkungen des wahrgenommenen sozialen Wandels präsentiert;²⁰³ (3) die Vermittlung von Handlungsoptionen und Handlungsempfehlungen, die darauf abzielen, eine bestehende Ordnung zu erhalten, zu modifizieren oder abzuschaffen.²⁰⁴ Neben diesen drei Inhaltskriterien benennt die Forschergruppe drei Etablierungskriterien:

„Den Etablierungskriterien wird genügt, wenn erstens eine hinreichend große, in die Ordnung essenziell eingebundene Akteursgruppe kommuniziert; wenn sich zweitens aus den Quellen ein hinreichender Konsens über bestimmte Kommunikationsinhalte beobachten lässt; wenn die Akteure drittens auf Handlungsempfehlungen reagieren und die mit der Inhaltsvermittlung verbundene Intention das Handeln der Akteure beeinflusst.“²⁰⁵

Der Fragmentarität des Quellenmaterials ist geschuldet, dass sich im Falle des porphyrianischen Werks *Contra Christianos* eine Analyse von Bedrohungskommunikation schwierig gestaltet. So können über die Adressaten des Porphyrios und damit über die kommunizierende Akteursgruppe nur

200 Schirmer (2008, 104–105). Zum Faktor Zeit in der Bedrohungskommunikation siehe auch Frie/Meier (2014b, 4), Patzold (2014, 54) und Becker (2015a).

201 Schirmer (2008, 105–107).

202 Fechner et al. (2014, 163–164).

203 Fechner et al. (2014, 165–166).

204 Fechner et al. (2014, 168–169).

205 Fechner et al. (2014, 161).

Vermutungen angestellt werden. Der inhaltliche und argumentative Charakter des Werks, wie er sich aus den sicher zuweisbaren Texten darstellt, lässt auf philologisch und philosophisch gebildete und interessierte Rezipienten schließen. Adressierungen von Personen in anderen seiner Bücher lassen die Schlussfolgerung zu, dass Porphyrios mit bestimmten philosophisch interessierten Menschen einen gedanklichen Austausch pflegte.²⁰⁶ Dieser pagane Adressatenkreis lässt einen nicht allzu großen Schülerzirkel mit wahrscheinlich inoffiziellen Charakter vermuten,²⁰⁷ wobei im Falle von *Contra Christianos* aufgrund des Werktitels nicht auszuschließen ist, dass Porphyrios auch mit einer christlichen Leserschaft rechnete. Die soziale Zusammensetzung der Plotinschule in Rom, die politisch aktive Mitglieder und Senatoren umfasste, sowie die Kontakte Plotins und seiner Schüler in höchste politische Kreise bis hin zum Kaiser²⁰⁸ vermitteln nicht nur eine Vorstellung von der Verbindung der Kommilitonen des Porphyrios mit politischen Amtsträgern v.a. während der 250er und 260er Jahre, sondern auch davon, mit wem Porphyrios seit seiner Studienzeit in Rom in Kontakt stand bzw. gestanden haben könnte. Deshalb ist es zumindest denkbar, dass Porphyrios seine Schrift auch an Vertreter der politischen Elite seiner Zeit mitadressierte. Wie die Rezeption porphyrianischer Argumente im Vor- und Umfeld der Diokletianischen Christenverfolgung beweist,²⁰⁹ die v.a. aus den Inhaltsangaben des Laktanz über die christenkritische Schrift des Sossianos

206 Belege: In *De Abstinencia* (Porph. Abst. 1,1; 3,1) wird Firmus Castricius adressiert, der auch aus der *Vita Plotini* bekannt ist (Porph. VPlot. 2,22; 2,33; 7,24; Brisson 1982, 89–90 s.v. Castricius); die protreptische Schrift *Ad Marcellam* ist an die Frau des Porphyrios Markella gerichtet (Porph. Marc. 1); im Proömium der Schrift *De philosophia ex oraculis haurienda* ist ein nicht näher spezifiziertes „Du“ angesprochen (Porph. Phil. ex orac. fr. 303F.–304F. Smith). Die *Quaestiones homericæ* sind Anatolios gewidmet, das größere Werk über die Kategorien dem Gedalios (Porph. In Arist. Cat. fr. 45T.–46F. Smith), und dem Chrysaorios die Schrift über Platon und Aristoteles, die Einleitung in die Kategorien sowie die Schrift *Περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῖν* (Porph. fr. 268F., 1 Smith), siehe dazu Beutler (1953, 312).

207 Beutler (1953, 312), Smith (2010, 355); vgl. dazu auch Männlein-Robert (2014, 128 mit Anm. 42). Aus dem Proömium der Schrift *De philosophia ex oraculis haurienda* ist zu schließen, dass Porphyrios in diesem Text in esoterischer Manier eine „small group of elite students“ (Johnson 2009, 113) adressierte, um sie in eine nicht für viele Menschen bestimmte (vgl. Kellner 1865, 83) und auch gegen die Christen gerichtete spirituell-philosophische Erlösungslehre einzuführen (Johnson 2009, 112–115).

208 Siehe dazu oben Anm. 60.

209 Smith (2009); vgl. dazu auch Rinaldi (1982, 97).

Hierokles ersichtlich ist,²¹⁰ wurde *Contra Christianos* noch zu Lebzeiten des Porphyrios auch in politischen Kreisen rezipiert.²¹¹

Während sich über die mögliche Zusammensetzung der Adressaten des Porphyrios noch vergleichsweise plausible Vermutungen anstellen lassen, ist weder aus dem sicher zuweisbaren Material von *Contra Christianos* noch aus Sekundärquellen ersichtlich, ob Porphyrios seinem Publikum konkrete und explizit geäußerte Handlungsoptionen und Handlungsempfehlungen vermittelt hat und inwiefern seine Adressaten darauf reagiert haben. Für die Analyse der porphyrianischen Bedrohungskommunikation ist dies ein gravierendes Problem, das im fragmentarischen Überlieferungszustand des Werks begründet ist. Da sich die theoretischen Modelle der Bedrohungskommunikation von Schirmer und Fechner et al. auf gegenwärtige und vergangene Bedrohungssituationen beziehen, bei deren Analyse dem Forscher jeweils aussagekräftige Quellen zu Gebote stehen, muss das zu konstatierende Fehlen einer nachweisbaren Handlungsempfehlung im Falle des nur fragmentarisch überlieferten Werks *Contra Christianos* nicht gegen das Vorhandensein einer Bedrohungskommunikation sprechen, zumal die Erforschung von Bedrohungskommunikation in der Geschichte immer auch den Bedingungen von „Überlieferungschance und Überlieferungszufall“²¹² unterworfen ist. Die Überlieferungschancen für *Contra Christianos* standen

210 Lact. Inst. 5,3 Heck/Wlosok. Die Inhaltsangaben weisen Ähnlichkeiten zum Inhalt mancher sicher zuweisbarer Fragmente aus *Contra Christianos* auf; siehe dazu oben Anm. 103.

211 In diesem Sinne der Rezeption rechnet Kleffner (1896, 48) Porphyrios zu „den intellektuellen Urhebern der letzten [sc. Diokletianischen, Anm. M. B.] Verfolgung“. Siehe dazu auch Digeser (2012, 164–191), die zudem annimmt, dass *Contra Christianos* nicht nur in politischen, sondern auch sehr wahrscheinlich in Priesterkreisen zirkuliert sei. Zur These, dass *Contra Christianos* mit den religionspolitischen Maßnahmen Aurelians in den frühen 270er Jahren in Zusammenhang stehe, siehe unten Anm. 267.

212 Patzold (2014, 55). Zu den von Patzold genannten Begriffen „Überlieferungschance“ und „Überlieferungszufall“ siehe insgesamt Esch (1985). Diese Tatsache von Überlieferungschancen und Überlieferungszufällen, die für ein verzerrtes Bild des historisch Überlieferten verantwortlich sind und dessen Aussagekräftigkeit im Vergleich zum Nicht-Überlieferten in einem scheinbar helleren Licht erscheinen lassen, muss zweifellos akzeptiert werden. Dennoch sollte sie mit Blick auf *Contra Christianos* nicht dazu verleiten, den Aufruf zu Christenverfolgungen als Handlungsempfehlung des Porphyrios zu postulieren. Dies tun manche Gelehrte, die *Contra Christianos* mit der Diokletianischen Christenverfolgung in Bezug setzen (dazu Abschnitt 1.3 dieser Einleitung). Wenn Porphyrios in *Contra Christianos* eine derartige Handlungsempfehlung wirklich gegeben hätte, hätten die christlichen Autoren dies sicherlich deutlicher gemacht und explizit gesagt, weil es dem Porphyrios-Feindbild, das in christlicher Literatur omnipräsent ist, dienlich gewesen wäre.

wegen der seit Konstantin dem Großen lancierten christlichen Zensur von Anfang an denkbar schlecht. Und trotzdem: Obwohl nur angenommen werden kann, dass Porphyrios seinen Adressaten eine wie auch immer beschaffene Handlungsempfehlung vermittelte,²¹³ lassen sich aus den sicher zuweisbaren Fragmenten Äußerungen zu den drei von Schirmer entwickelten Dimensionen von Bedrohungskommunikation feststellen, die auch in eine Frageform übersetzt werden können. Diese drei Fragen²¹⁴ – Was ist bedroht? Wird ein Vorher-Nachher-Szenario entworfen? Wer ist bedroht? – stellen ein wichtiges heuristisches Instrument dar, mit dessen Hilfe die von Porphyrios kommunizierte Bedrohung inhaltlich präziser gefasst werden kann. Es bietet sich an, im Folgenden mit der Zeitdimension zu beginnen und die Sach- und Sozialdimension gemeinsam zu beleuchten. Da die Antworten auf die drei Fragen im Denken des Porphyrios eng miteinander verzahnt sind, ist eine trennscharfe Analyse der Antworten bzw. eine klare Abgrenzung der Dimensionen nicht immer möglich.

2.2 Das Christentum als Zäsur: Die Zeitdimension der Bedrohungskommunikation

Unter den sicher zuweisbaren Texten von *Contra Christianos* ist es v.a. ein Fragment, welches deutlich belegt, dass Porphyrios in seinem christenkritischen Werk ein Vorher-Nachher-Szenario entworfen hat.²¹⁵ Aus diesem Szenario geht klar hervor, dass er das Christentum als eine Zäsur gedeutet hat,

213 Eine implizite Handlungsempfehlung, die aus den sicher zuweisbaren Stücken zumindest erschließbar ist, besteht darin, dass Porphyrios von seinem Leserpublikum erwartete, sich aufgrund der von ihm dargebotenen, belegreichen Argumentation seinem intellektuellen Widerstand gegen das Christentums anzuschließen. Der Aspekt der politischen Propaganda, die auch den Aufruf zu Christenverfolgungen und zu physischer Gewaltanwendung gegen die Christen umfasst, ist zu Lebzeiten des Porphyrios Teil der Bedrohungskommunikation paganer Philosophen, wie die Beschreibungen des anonymen Philosophen bei Laktanz belegen (Lact. Inst. 5,2,6 Heck/Wlosok). Für Porphyrios ist diese Handlungsempfehlung ebenso wenig belegbar wie eine vorrangig politische Intention von *Contra Christianos* (Vaganay 1935, 2580–2581; Hargis 1999, 70). Porph. (?) Chr. fr. 1 Harnack, wo die Bestrafung von Christen thematisiert wird (= Eus. PE 1,2,3), ist nicht mehr als authentisches Fragment von *Contra Christianos* anzusehen; siehe dazu den Kommentar zu Porph. Chr. fr. 88D. Be.

214 Vgl. Schirmer (2008, 103).

215 In diesem Teilabschnitt der Einleitung zum Faktor Zeit werden in teils modifizierter Form Passagen aus Becker (2015a) ohne weitere Kennzeichnung verarbeitet.

die die Kontinuität der althergebrachten religiösen Routinen²¹⁶ infrage stellt sowie die Wirksamkeit bisheriger Religionspraktiken existentiell bedroht. Der von Eusebios als wörtliches Porphyrios-Fragment gekennzeichnete Passus aus *Contra Christianos* lautet:

Νυνὶ δὲ θαυμάζουσιν εἰ τοσοῦτον ἐτῶν κατεῖληφεν ἡ νόσος τὴν πόλιν, Ἀσκληπιοῦ μὲν ἐπιδημίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν μηκέτι οὔσης. Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου οὐδεμιᾶς δημοσίας τις θεῶν ὠφελείας ἥσθετο.

Nun aber wundert man sich, dass die Krankheit so viele Jahre die Stadt danieder hält, da es eine Ankunft des Asklepios oder der anderen Götter nicht mehr gibt. Weil nämlich Jesus verehrt wird, hat niemand eine öffentliche Hilfe der Götter wahrgenommen.²¹⁷

Porphyrios konstatiert vom Standpunkt seiner Gegenwart aus (νυνί), dass durch den Einfluss des Christentums in religiöser Hinsicht nichts mehr sei, wie es einmal war. Bemerkenswert ist die Aussage über das Ausbleiben von Götterepiphanien in der „Stadt“, womit wohl Rom gemeint sein dürfte,²¹⁸ aus drei Gründen. Erstens spricht Porphyrios davon, dass ausnahmslos alle Götter der althergebrachten polytheistischen Religion nicht mehr erscheinen. Diese auf Wahrnehmung und Deutung basierende, als allumfassend dargestellte Ausblendung göttlichen Wirkens aus der Erfahrungswirklichkeit „aller“²¹⁹ impliziert einen starken und verstörenden Kontinuitätsbruch in der paganen Spiritualität. Zweitens steht dem „ausgeschalteten“ Götterpantheon Jesus als Einzelner gegenüber, dessen negative Bedeutung als göttlich verehrtes Individuum durch den Kontrast mit einem Götterkollektiv noch erhöht wird. Drittens inszeniert Porphyrios ein als klar negativ bewertetes Vorher-Nachher-Szenario des „Nicht-Mehr“ (μηκέτι), womit er einen Wandel konstatiert und kommuniziert, der sich in seiner Gegenwart vollziehe. Demnach markiert die christliche Religion für Porphyrios eine klare Zäsur, welche die Kontinuität paganer Religiosität in sehr grundsätzlicher Weise ungewiss macht. Denn durch das Christentum sind die bisherigen religiösen Erfahrungen nicht nur in Frage gestellt. Vielmehr werden sie aufgrund des Rückzugs der Götter zunehmend unmöglich. Ob Porphyrios in *Contra Christianos* mit einem nur temporären oder dauerhaften Ausbleiben

216 In Frage stehende Routinen sind ein wichtiger Indikator für wahrgenommene Bedrohungen (Frie/Meier 2014b, 4).

217 Porph. Chr. fr. 65F. Be. = Eus. PE 5,1,10.

218 So z.B. Frend (1987, 11), Tardieu (1992, 513), Barnes (1994, 62), Cook (2000, 123).

219 Das Indefinitpronomen τις ist im Kontext der vorliegenden Stelle, wo die starke Negation οὐδεμία steht (οὐδεμιᾶς δημοσίας), als „niemand“ zu übersetzen.

göttlicher Epiphanien gerechnet hat, ist auf Grundlage des zitierten Fragments nicht zu entscheiden. Wenn er allerdings erwähnt, dass die Absenz der Götter sich schon „viele Jahre“ (τοσοῦτον ἐτῶν) hinziehe, gibt er zu erkennen, dass aus seiner Sicht die christliche Bedrohung auf nachhaltige und einschneidende Weise ihre Konsequenzen entfaltet.

Auf welche „Krankheit“ (νόσος) sich hier Porphyrios genau bezieht, muss fraglich bleiben. John Granger Cook erwägt, ob jene Epidemie gemeint sein könnte, die laut eigener Aussage des Porphyrios kurz vor dem Tod Plotins ausgebrochen sein soll²²⁰ bzw. diejenige, der Kaiser Claudius II. im Jahre 270 zum Opfer gefallen sei.²²¹ Entscheidend an diesem Text ist jedenfalls, dass Porphyrios nicht nur eine offensichtliche Konkurrenz zwischen der gottverhassten²²² Jesusverehrung der Christen und der paganen Religion konstruiert, sondern das Bedrohungspotential des Christentums empirisch am Ausbleiben von Epiphanien paganer Götter belegt. Die zwischen Jesus und Asklepios postulierte Konkurrenz²²³ ist dabei mehr als brisant, weil so die Christen für die in Rede stehende „Pest“ bzw. „Epidemie“ verantwortlich gemacht werden.²²⁴ Diese Sündenbockargumentation, wonach Pagane die Christen für allerlei negative und katastrophische Entwicklungen in natürlicher (z.B. Erdbeben, Hungersnöte, Dürreperioden), anthropologischer (z.B. Krankheiten, Pest) und politischer Hinsicht (z.B. Krieg) verantwortlich machen, ist seit Nero (54–68 n.Chr.) gut bezeugt und führt die dem Christentum angelastete Destruktivität sehr drastisch vor Augen.²²⁵ Indem Porphyrios eine allenthalben erfahrbare und durch Autopsie verifizierbare Epidemie, deren Anhalten auf allgemeines Unverständnis bzw. „Verwunderung“ (θαυμάζουσιν) stößt, mit einer Verantwortlichkeit der Christen in einen kausalen Bezug setzt, macht er seinen Lesern deutlich, dass die

220 Porph. VPlot. 2,7. Zu dieser Zeit, seit 268 n.Chr., hielt sich Porphyrios in Sizilien auf; siehe dazu Abschnitt 1.1 dieser Einleitung.

221 Cook (2000, 123–124 [mit Lit.]). Zu den Konsequenzen, die diese Datierung der Pest für die Datierung von *Contra Christianos* hat, siehe Cook (2000, 124–125). Belege zu dieser Seuche, die zwischen 250 und 270 n.Chr. an verschiedenen Orten des Römischen Reiches nachweislich ausbrach, bietet Pietzner (2008b, 973–974 Anm. 2); siehe dazu auch Fleck (2006, 303). Die Formulierung des Porphyrios ist deshalb nicht nur als Metapher zu verstehen (siehe dazu unten).

222 Vgl. Porph. Phil. ex orac. fr. 345aF., 46–56 Smith.

223 Siehe dazu Dölger (1950); Cook (2000, 124 Anm. 105).

224 Beatrice (1993a, 39).

225 Siehe z.B. Tert. Apol. 40,1–2; weitere Belege bei Schäfke (1979, 648–657), Cook (2000, 123–124 Anm. 104), Staab (2002, 415 mit Anm. 1029) und Georges (2011, 584–608); vgl. dazu auch Pietzner (2013, 5 mit Anm. 22) und speziell zur Neronischen Christenverfolgung Cook (2010, 29–111). Noch Maximinus Daia bediente sich gemäß Eus. HE 9,7,8–9 dieser Argumentation.

christliche Bedrohung evident ist und reale Auswirkungen hat, die das ganze Kollektiv der „Stadt“ betreffen. Porphyrios gewinnt der nicht endenden Epidemie durch seinen Deutungsakt letztlich einen Sinn ab, der den Wahrheitsanspruch seiner Bedrohungsdiagnose empirisch untermauern soll. Da der Bruch der Christen mit der traditionellen Götterverehrung in den Augen des Porphyrios die Stadtbevölkerung (Roms?) im gesundheitlich-leiblichen und damit im lebensgefährlichen Sinne bedroht, ist die Schlussfolgerung nicht abwegig, dass er das Christentum als eine generelle Destabilisierung des Imperium Romanum ansieht: Diese zeigt sich nicht nur in der faktischen und potentiellen Bevölkerungsdezimierung, sondern v.a. in einer zunehmend als wirkungslos eingeschätzten und erfahrenen religiösen Routine. Es scheint, als wolle Porphyrios verdeutlichen, dass man der Epidemie aufgrund der Jesusverehrung schlicht und einfach ausgeliefert sei. Daran wird ein gewisser Pessimismus deutlich, wie er für Bedrohungskommunikation charakteristisch ist.²²⁶

Diese implizierten bzw. antizipierten Konsequenzen für das politische Kollektiv des Imperiums entwerfen ein düsteres Bedrohungsszenario und korrelieren mit der Doppeldeutigkeit des Wortes „Krankheit“. Denn neben der Deutung der νόσος als eines real-historischen Geschehnisses ist eine metaphorische Interpretationsebene mitzudenken. Bereits Kelsos hatte sich in gut platonischer Weise der Krankheitsmetaphorik bedient, um die „unkultivierte“, „unreine“ und „unvernünftige“ Gesinnung der Christen anzuprangern, die rebellisch und gesellschaftsgefährdend sei.²²⁷ Im Hintergrund dieser Argumentation steht Platons *Politeia*, wo der Staat mit einem Körper verglichen und der politische Aufstand bzw. die Rebellion als eine Krankheit des Staates gedeutet wird.²²⁸ Nach Michel Tardieu versinnbildlicht die „Krankheit“ das starke, als negativ bewertete Wachstum der Christen im Imperium Romanum,²²⁹ das soziale Konflikte nach sich zog. Aber auch außerhalb des platonischen Diskurses ist die Metapher in dieser Zeit anzutreffen: Noch bei Maximinus Daia erscheint die christliche Religion als „unerwarteter Gewittersturm“ (χειμὼν ἀπροσδόκητος) und „schwere Krankheit“ (νόσος βαρεία).²³⁰ Und in einer inschriftlich überlieferten Supplikation der Provinz Lykien und Pamphylien aus der Zeit um 311/312 n.Chr. an Maximinus Daia,

226 Vgl. Patzold (2014, 54).

227 Orig. Cels. 8,49: οὔτοι γάρ εἰσιν οἱ καὶ τὰ ἄλλα ἄγροικοὶ καὶ ἀκάθαρτοι καὶ χωρὶς λόγου τῇ στάσει συννοσοῦντες.

228 Plat. Resp. 556e, vgl. auch Plat. Prot. 322d.

229 Tardieu (1992, 513).

230 Apud Eus. HE 9,7,11.

in der um die Ausrottung der „gottlosen“ (τῶν ἀθέων) Christen gebeten wird, dient die Metapher der „Krankheit“ (νόσος) ebenfalls dazu, die christliche Religion zu stigmatisieren.²³¹ Dies wirft einerseits Licht auf pagane Diffamierungsstrategien, andererseits kommt in der Krankheitsmetaphorik eine pagane Bedrohungswahrnehmung zum Ausdruck, die das Christentum als eine reale Bedrohung der gesellschaftlichen und religiösen Ordnung des Imperiums deutet.

Zur Verdeutlichung der Zeitdimension, die bei der Kommunikation der christlichen Bedrohung eine zentrale Rolle spielt, sei zum Vergleich ein Text aus *De philosophia ex oraculis haurienda* wenigstens in Teilen besprochen. Im Rahmentext zu zwei Apollon-Orakeln finden sich dort die folgenden Worte des Porphyrios:

Ἀκίκοις πόσος πόνος, ἵν' ὑπὲρ σώματός τις τὰ καθάρσια θύσῃ, οὐχ ὅτι τῆς ψυχῆς τὴν σωτηρίαν ἐξεύροι; χαλκώδετος γὰρ ἡ πρὸς θεοὺς ὁδὸς αἰπεινὴ τε καὶ τραχεῖα, ἥς πολλὰς ἀτραποὺς βάρβαροι μὲν ἐξεύρον, Ἕλληνες δὲ ἐπλανήθησαν, οἱ δὲ κρατοῦντες ἤδη καὶ διέφθειραν [...].

Du hast gehört, wieviel Mühe [aufgewendet werden muss], damit jemand für seinen Körper die Reinigungsoffer darbringen kann – nicht deswegen, weil er dadurch das Heil der Seele finden kann? Denn der Weg zu den Göttern ist mit Erz befestigt, steil und rau. Viele Pfade, die dorthin führen, haben die Barbaren ausfindig gemacht, die Griechen gingen in die Irre, die Mächtigen aber haben sie sogar bereits zerstört [...].²³²

Zwei Kollektive werden im Kontext dieses Orakels den alten barbarischen, d.h. nicht-griechischen Völkern²³³ gegenüber gestellt: einerseits die Griechen, die auf ihrem Weg zu den Göttern in die Irre gegangen seien,²³⁴ und andererseits die anonyme Gruppe der sogenannten „Machthabenden“,

231 Text der Inschrift im CIL III Suppl. 2 (1902), 2056–2057, Nr. 12132 und bei Mommsen (1910, 555–556, hier 556, oben Zeile 17). Der Fundort ist Arykanda; dazu und zur Datierung siehe Mommsen (1910, 557, 560–561).

232 Porph. Phil. ex orac. fr. 324F., 2–7 Smith, vgl. dazu auch Porph. Phil. ex orac. fr. 323F. Smith.

233 Porphyrios meint *in concreto*, wie der Folgekontext zeigt, die Ägypter, Phönizier, Chaldäer, Lyder und – im Unterschied zu Kelsos, aber im Einklang mit Numenios (Num. fr. 1a–c Des Places; Riedweg 2005a, 185–186) – die Hebräer (Porph. Phil. ex orac. fr. 324F., 7–9 Smith). Zur Wertschätzung „barbarischer“ bzw. „orientalischer Weisheit“ bei Porphyrios siehe Millar (1997, 255–261) und ausführlich Johnson (2013, 258–286). Zur Bewertung von Juden und Hebräern bei Porphyrios siehe ferner Porph. Chr. fr. 6F. Be. Anm. 10–11.

234 Dass Porphyrios eine derartige religionsphilosophische Kritik an die Griechen richtet, ist bemerkenswert (Johnson 2011, 172; Johnson 2012, 65). Eine ausführliche Diskussion der Äußerungen des Porphyrios über die „Griechen“ bietet Johnson (2013, 243–256).

„Mächtigen“ bzw. „Obsiegenden“ (οἱ δὲ κρατοῦντες), die die Pfade zu den Göttern „bereits zerstört“ hätten (ἤδη καὶ διέφθειραν). Zwar ist nicht gesichert, wen Porphyrios mit den κρατοῦντες genau im Blick hat. Neben einem eher unwahrscheinlichen Bezug auf die barbarischen Völker²³⁵ ist es jedoch denkbar, dass Porphyrios hier indirekt von den Christen spricht.²³⁶ Sie als die „Machthabenden“, „Mächtigen“ bzw. „Obsiegenden“ zu bezeichnen legt laut Michel Tardieu den Schluss nahe, dass Porphyrios eine Einflussexpansion und gesellschaftliche Dominanz des Christentums zu seiner Zeit konstatieren möchte.²³⁷ Mehr noch: Durch die Wortwahl entsteht ein Bedrohungsszenario, in dem das Christentum als destruktiv etikettiert wird. Diese Destruktivität wurzelt in der von Porphyrios ausgemalten christlichen Fundamentalopposition zu den polytheistischen Traditionen der alten Kulturvölker einerseits und in den religiösen Traditionen der Hebräer andererseits.²³⁸ Denn die christliche Heilsexklusivität widerspricht dezidiert seiner

235 Siehe zur Forschungsdiskussion Riedweg (2005a, 177–178 Anm. 102).

236 Wolff (1856, 141 Anm. 4), Zambon (2002, 200–201); zurückhaltend Johnson (2013, 107 Anm. 22). Weitere Literatur dazu bei Johnson (2011, 172 Anm. 38).

237 Tardieu (1992, 512–513). Noch um das Jahr 400 n.Chr. bezieht Eunapios in seinen *Vitae philosophorum et sophistarum* das Verb κρατεῖν auf die Christen, die er im Zusammenhang der Zerstörung des Serapeions zu Alexandria 391 n.Chr. mit den Giganten vergleicht, die die Macht übernommen hätten: καὶ πάντα ἐγίνετο καθάπερ ἐν ποιητικοῖς μύθοις τῶν Γιγάντων κεκρατηκότων (Eunap. Vit. phil. et soph. 6,107 Goulet); siehe dazu Becker (2013, 339). Bei Porphyrios kann hingegen eine politische Machtstellung, die durchaus auch mit dem Partizip κρατοῦντες ausgedrückt werden kann (z.B. Hipp. in Dan. 4,7,4; Eus. PE 1,10,44), aufgrund der historischen Situation nicht gemeint sein, wenngleich gesagt werden muss, dass sich zwischen 260 und 303 n.Chr. der sozio-politische Einfluss der Christen vereinzelt und lokal beschränkt, aber dennoch kontinuierlich erhöhte: Für diese Zeit ist an einigen wenigen Beispielen belegbar, dass Christen als Duumviren (Bürgermeister von Städten), *flamines* (Priester des Kaiserkults) und Euergeten fungierten und überdies – in sehr geringer Anzahl – Mitglieder des Ritter- und Senatorenstands waren (Pietzner 2008b, 1005–1006 [mit Belegen]; vgl. dazu auch Eck 1971; Fleck 2006, 302).

238 Die positive Einschätzung der Juden, die in *De philosophia ex oraculis haurienda* und auch in anderen Werken des Porphyrios greifbar ist (dazu Rinaldi 1992, 116–127), hat sich in *Contra Christianos* ins Negative gewandelt (Zambon 2012, 1443; gegen Hargis 1999, 71–72). In den einleitenden Worten zu einem Zitat aus dem vierten Buch von *Contra Christianos* (Porph. Chr. fr. 11F. Be.) spricht Eusebios davon, dass Porphyrios in seinem „Hass“ nicht nur die Christen, sondern auch die „Hebräer, Mose und die nach ihm wirkenden Propheten mit denselben Schmähungen überzogen“ habe (= Eus. PE 10,9,11). Dies belegt auch Porph. Chr. fr. 6F. Be., wo Porphyrios sich abschätzig über die *Septuaginta* am Beispiel des *Pentateuchs* äußert (= Eus. HE 6,19,4). Ein Beispiel porphyrianischer Prophetenkritik bieten die Fragmente aus dem *Danielkommentar* des Hieronymus (Porph. Chr. fr. 13T.–43T. Be.).

an der vorliegenden Stelle skizzierten inklusivistisch-universalen Argumentation.²³⁹ So nimmt es denn auch nicht wunder, dass in der Schrift über die Orakelphilosophie die Christen nicht nur bezichtigt werden, einer Täuschung verfallen und einem Irrtum erlegen zu sein.²⁴⁰ Vielmehr werden sie aufgrund ihrer abwegigen Jesusverehrung als Gottverhasste (*diis exosi*)²⁴¹ auch der Asebie (*impiae naturae*)²⁴² angeklagt und von den Göttern als unrein (*polluti*), befleckt (*contaminati*) und vernunftlos (*ἄνοια, dementia*)²⁴³ verspottet.²⁴⁴ Wenn Porphyrios in seiner soeben skizzierten Orakelexegese davon spricht, dass die Christen „schon“ bzw. „nach kurzer Zeit“ (ἤδη) die alten Überlieferungen zerstört hätten,²⁴⁵ so zeigt sich darin eine Thematisierung der Zeitdimension von Bedrohungskommunikation. Dabei hebt ἤδη einerseits den Aspekt der Beschleunigung christlicher Einflüsse hervor, insofern Porphyrios damit anzudeuten scheint, dass ein schnell sich vollziehender sozio-religiöser Wandel und Traditionsbruch festzustellen ist. Andererseits impliziert ἤδη die von Schirmer angesprochene Vorher-Nachher-Konstruktion.²⁴⁶

239 Einschränkung scheint sich Porphyrios im ersten Buch von *De regressu animae* zu äußern. Dort konstatiert er, dass seines Wissens keine einzige Schule (*unam quandam sectam*), auch nicht die Inder oder Chaldäer, den Anspruch auf einen „universalen Weg zur Befreiung der Seele“ (*universalem viam animae liberandae*) erhoben habe und dass er auf einen solchen „Weg“ durch historische Forschung bislang nicht aufmerksam geworden sei (Porph. Regr. anim. fr. 302F. Smith). Trotz dieser latenten Skepsis belegt der Text und seine Wegmetaphorik die religionsphilosophische Universalperspektive sowie die soteriologischen Interessen des Porphyrios, siehe dazu Clark (1999, 127), Hargis (1999, 77–82), Schott (2005, 288–300), Schott (2008b, 55–56) und Johnson (2013, 105–110). Zur von Porphyrios kritisierten Heilsexklusivität des Christentums siehe unten die Abschnitte 2.3.2 und 2.4.4 dieser Einleitung.

240 Porph. Phil. ex orac. fr. 343F., 14 Smith (*inanibus fallaciis*); Porph. Phil. ex orac. fr. 345aF., 16 (*errore implicati*), 51–52 (*errore implicari*) Smith.

241 Porph. Phil. ex orac. fr. 345aF., 52–53 Smith.

242 Porph. Phil. ex orac. fr. 346F., 17–18 Smith; vgl. auch Porph. Phil. ex orac. fr. 343F., 13 Smith: *pollutae [...] impiae uxoris sensum* (bezogen auf eine nicht namentlich genannte christliche Ehefrau).

243 Porph. Phil. ex orac. fr. 345F., 45–46 Smith; Porph. Phil. ex orac. fr. 345aF., 60–61 Smith.

244 Porph. Phil. ex orac. fr. 345aF., 17–18 Smith: *multis talibus adversus eos blasphemias utuntur* [sc. *dii*]; Porph. Phil. ex orac. fr. 345aF., 19–22 Smith: *deinde subicit* [sc. Porphyrios] *velut oracula deorum blasphemantium Christianos*. Die Verehrung Jesu als Gott erschien paganen Gebildeten als besonders befremdlich, vgl. Ulrich (2013, 458–464).

245 Porph. Phil. ex orac. fr. 324F., 6–7 Smith: οἱ δὲ κρατοῦντες ἤδη καὶ διέφθειραν.

246 Schirmer (2008, 104–105).

2.3 Was und wer ist bedroht?

Die Sach- und Sozialdimension der Bedrohungskommunikation

2.3.1 Die politische Ordnung

Im Kontext seiner Kritik an der allegorischen Bibelauslegung und an der Lebensweise des Christen Origenes im dritten Buch von *Contra Christianos* inszeniert Porphyrios eine Konversion des Origenes zum Christentum, die er einem angeblichen Abfall des Ammonios Sakkas vom Christentum gegenüberstellt. In diesem Zusammenhang setzt er die christliche Lebensweise eindeutig mit gesetzeswidrigem Verhalten gleich, indem er behauptet, Origenes habe „christlich und damit widergesetzlich gelebt“ (Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρὰ νόμῳ).²⁴⁷ Wenn er ferner nicht nur die Abwendung des Ammonios vom Christentum hin zum „gesetzesgemäßen Verhalten“ (πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν) konstatiert, sondern diese mit seiner Hinwendung zur Philosophie in einen Kausalzusammenhang bringt (ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἦψατο),²⁴⁸ wird deutlich, dass Porphyrios in *Contra Christianos* die Christen als Gesetzesbrecher verunglimpft und der Philosophie die Förderung eines gesetzeskonformen Verhaltens zuschreibt. In dieser Beurteilung schließt er sich der *communis opinio* paganer Intellektueller und Politiker an: Diese warfen v.a. seit dem 2. Jh. n.Chr., als die christliche Religion zunehmend als eigenständige Größe neben dem Judentum wahrgenommen wurde, dem Christentum „Aberglauben“ (*superstitio*) und Atheismus vor.²⁴⁹

²⁴⁷ Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,7; vgl. Kleffner (1896, 53), Schott (2008a, 262), Cook (2011, 250) und Zamora (2011, 304). Zur nicht-politischen Deutung dieser Formulierung siehe Zambon (2003) und Johnson (2012, 61–64), deren Interpretationen eine politische Relevanz von *Contra Christianos* infrage stellen. Auch Meredith (1980, 1137) bestreitet, dass Porphyrios den Christen einen Rückzug aus der Gesellschaft hätte vorwerfen können, weil seine ganze Philosophie im Gegensatz zu Kelsos „apolitical, rigorously spiritualist and individualist“ gewesen sei. Zur Bedeutung politischer Tugenden bei Porphyrios vgl. dagegen O’Meara (2003, 44–46) und Schott (2008a, 262–263). Auch Männlein-Robert (2014, 120 Anm. 7) weist auf die „politische Involvierung platonischer Philosophen [...] im Umkreis des Porphyrios“ hin und erwähnt beispielhaft die politische Aktivität und die Kontakte Plotins (dazu Porph. VPlot. 3,17–22; 12,1–12) und Longins (dazu Männlein-Robert 2001, 109–138), die beide Lehrer des Porphyrios waren. Auf die politische Stoßrichtung von *Contra Christianos* weist neuerdings wieder Chase (2014, 99–100) hin. Zur politischen Theorie bzw. Philosophie der Neuplatoniker siehe insgesamt O’Meara (2003) und O’Meara (2014).

²⁴⁸ Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,7.

²⁴⁹ Zu den schwerwiegenden Vorwürfen der *superstitio* und des Atheismus siehe den detaillierten und belegreichen Überblick bei Leveils (2007, 165–391). Leveils (2007, 284–285) weist darauf hin, dass die in *Contra Christianos* fassbare

Diese Anschuldigungen hatten, wie zahlreiche Christenprozesse bis zum Toleranzedikt des Galerius 311 n.Chr. verdeutlichen, politische Implikationen und juristische Konsequenzen. Denn das deviante Verhalten der Christen wurde als Gefährdung der moralischen und religiösen Grundwerte der politischen Ordnung eingestuft.²⁵⁰ Um 200 n.Chr. berichtet z.B. Tertullian davon, dass Christen als „Religionsfrevler“ (*sacrilegi*) und „Staatsfeinde“ (*publici hostes*) beschuldigt würden, was veranschaulicht, dass staatsbürgerliche Loyalität eng mit religiösen Werten und Praktiken verknüpft war.²⁵¹ Im frühen dritten Jh. n.Chr. macht Caecilius, der pagane Gesprächspartner im apologetischen Dialog *Octavius* des Minucius Felix deutlich, dass die Größe und der Bestand des Imperium Romanum von der Ausübung des traditionellen Götterkults abhingen.²⁵² An anderer Stelle geht Tertullian näher auf das pagane Fremdbild des Christentums ein, indem er summarisch darlegt, dass ein Christ zu seiner Zeit als ein „Feind der Götter, der Kaiser, der Gesetze, der Sitten und der ganzen Natur“ wahrgenommen wurde.²⁵³ In *De Principiis* führt Origenes aus, dass die zahllosen Anhänger Christi in Griechenland und bei den nicht-griechischen Völkern unter Inkaufnahme von Verspottung und drohender Todesstrafe „die althergebrachten Gesetze und die kulturell überlieferte Götterverehrung aufgegeben“ (καταλιπόντας τοὺς πατρώους

Magiekritik des Porphyrios an den Aposteln (Porph. Chr. fr. 70F. Be. = Hier. in psalm. 81) im Rahmen des *superstitio*-Vorwurfs zu verstehen ist. Zur Bedeutung des Begriffs *superstitio* siehe Rüpke (2011, 9–14).

250 Ulrich (2013, 458–460, 463–464); vgl. auch Männlein-Robert (2014, 120). Zum Problem religiöser Devianz im Imperium Romanum siehe Rüpke (2011). Neben der Feindseligkeit gegen Christen, die von der politischen und intellektuellen Elite geschürt wurde, ist im 2. und 3. Jh. n.Chr. allerdings auch eine Integration der Christen in die römische Gesellschaft sowie deren vielfältige Teilnahme am Alltagsleben (wie z.B. an öffentlichen Spielen) zu konstatieren, die wiederum von kirchlichen Eliten und Predigern als bedenklich eingeschätzt wurde (Ulrich 2013, 464–471); vgl. dazu auch Leppin (2012, 262–263). Polemische Schwarz-Weiß-Zeichnungen christlicher Abgrenzungsbestrebungen, die pagane Christenkritiker präsentieren, sollten demnach nicht als Abbild der historischen Realität verstanden werden, die sehr viel komplexer war als die Polemik den Anschein gibt.

251 Tert. Apol. 2,4; siehe dazu Mommsen (1910, 564) und Georges (2011, 76–77).

252 Min. Fel. Octav. 6,1–7,6; siehe dazu Pietzner (2013, 231) und Schubert (2014, 172–206). Zur Rückbindung der Größe Roms an die *religio* vgl. auch Tert. Apol. 25,12; 25,14; Georges (2011, 415–437).

253 Tert. Apol. 2,16: *Christianum hominem [...] deorum, imperatorum, legum, morum, naturae totius inimicum existimas*; zur Weigerung der Christen, an Opfern und Kaiseropfern teilzunehmen, siehe Tert. Apol. 27,1–28,4; Georges (2011, 437–461). Tertullian betont allerdings auch wiederholt, dass Christen für den Kaiser, für politische Beamte und für das Wohl des Staates insgesamt beten (Tert. Apol. 30,1; 30,4; 30,7; 31,1–33,4; Georges 2011, 457–484).

νόμους καὶ νομιζομένους θεούς) hätten.²⁵⁴ Diese ausgewählten Quellenbeispiele zeigen, dass Abweichungen im religiösen Verhalten von Gruppen in der Antike politische Relevanz besaßen und dass folglich die Existenz des Christentums an sich schon ein Politikum war.²⁵⁵

Welch hohen Stellenwert für Porphyrios ein gesetzeskonformer Lebenswandel auch dann hat, wenn begründete philosophisch-religiöse Ansichten die Gesetze zu kompromittieren drohen, beweist ein Passus aus *De Abstinentia*. Rechtfertigend hebt Porphyrios dort hervor, dass seine Befürwortung der vegetarischen Ernährung und seine Ablehnung der Tieropfer nicht als „Abschaffung der für jeden geltenden Gesetze“ missverstanden werden solle.²⁵⁶ Da das Gesetz neben den Tieropfern auch andere Arten des Opfern gestatte, solle man „gemäß dem staatlichen Gesetz“ (νόμῳ πόλεως) Unbe-seeltes opfern.²⁵⁷ Hieran wird deutlich, wie konservativ sich Porphyrios zu den Bürgerpflichten positionieren konnte,²⁵⁸ welche die Christen in vielerlei Hinsicht durch ihre Verweigerung althergebrachter religiöser Praktiken offensichtlich und absichtlich missachteten. Die politische Stoßrichtung der porphyrianischen Argumentation gegen die Christen hat anerkanntermaßen ganz andere Voraussetzungen als die 100 Jahre zuvor von Kelsos lancierte Kritik: Während Kelsos die Christen als eine gesellschaftliche Randgruppe ansah, die „heimlich Zusammenschlüsse gegen die gesetzliche Ordnung“ bildete,²⁵⁹ war die christliche Kirche durch ihren Zuwachs und in all ihrer sozialen, theologischen und spirituellen Pluralität zur Abfassungszeit von *Contra Christianos* eine etablierte Größe im Römischen Reich.²⁶⁰ Bereits um 200 n. Chr. sind für Rom christliche Mitglieder des Kaiserhofes belegt, und Tertullian bezeugt um dieselbe Zeit zumindest vereinzelte christliche Angehörige des *ordo senatorius*.²⁶¹ Auch hatte sich das Christentum im Ver-

254 Orig. Princ. 4,1,1.

255 Vgl. Männlein-Robert (2014, 120).

256 Porph. Abst. 2,33: ἐγὼ δὲ τὰ μὲν κεκρατηκότα παρ' ἐκάστοις νόμιμα λύσω οὐκ ἔρχομαι· οὐ γάρ μοι περὶ πολιτείας νῦν πρόκειται λέγειν, vgl. dazu Beatrice (1993a, 38) und Johnson (2013, 292).

257 Porph. Abst. 2,33.

258 Dies ist im Gesamtwerk des Porphyrios allerdings nicht immer der Fall, wie Johnson (2013, 292–296) zeigt.

259 Orig. Cels. 1,1: συνθῆκας κρύβδην πρὸς ἀλλήλους ποιουμένων Χριστιανῶν παρὰ τὰ νομοισμένα; zur Einschätzung des Kelsos, dass die Christen eine Bedrohung für die sozio-politische Ordnung des Imperiums darstellten, siehe auch Wilken (1984, 117–125).

260 Kleffner (1896, 46–47), Schröder (1957, 200–201), Demarolle (1971, 50), Wilken (1984, 127), Hargis (1999, 71), Fleck (2006, 300–310), Magny (2006b, 448–449).

261 Tert. Apol. 37,4; Eck (1971, 383–384), Kolb (2002, 634). Die Zahl der Christen im Senatorenstand stieg dann seit Mitte des 3. Jhs. n. Chr. langsam an, blieb aber

gleich zu Lebzeiten des Kelsos intellektuell verändert und weiterentwickelt, wie das Œuvre christlicher Lehrer wie Klemens von Alexandria oder Origenes beweist.²⁶²

Es darf angenommen werden, dass die Verbreitung des Christentums, die nunmehr alle sozialen Schichten betraf, für Porphyrios beunruhigend war.²⁶³ Deshalb ist die politische Relevanz seines Werks nicht zu unterschätzen. Gerade in der Zeit zwischen 260 n.Chr. und dem Beginn des 4. Jhs. n.Chr. – jenem Zeitraum also, in dem *Contra Christianos* entstand – breitete sich das Christentum stark aus, und zwar bis in die politische Oberschicht hinein: Für die Regierungszeit Diokletians (284–305 n.Chr.) sind einige wenige Christen im Dekurionen-, Ritter- und Senatorenstand belegt, wobei zu konstatieren ist, dass das Christentum v.a. für die weiblichen Angehörigen des Senatorenstands attraktiv gewesen zu sein scheint.²⁶⁴ Außerdem gab es zahlreiche Christen im Heer und einige wenige unter den Provinzstatthaltern, die zudem von der Opferpflicht entbunden waren.²⁶⁵ Ferner wurde aufgrund des Zuwachses an Gläubigen allmählich der Bau neuer und größerer Kirchen vorangetrieben, wie Eusebios erzählt, dessen Aussagen jedoch sicherlich durch apologetischen Eifer beeinflusst sind und nicht dahingehend missverstanden werden sollten, dass es schon in vorkonstantinischer Zeit riesige Kirchenbauten gegeben habe.²⁶⁶ Diese Blüte des Christentums und damit

insgesamt bis hin zu Konstantin dem Großen sehr gering (Eck 1971, 385–386, 395–399; Fleck 2006, 302; Leppin 2007, 98). Eine Liste der wenigen vor 312 n.Chr. sicher und teils namentlich nachweisbaren christlichen Senatoren bietet Eck (1971, 388–395, hier 388–389).

262 Vgl. Jaeger (1963, 27–50), Lechner (2011, bes. 74–76), Alexandre (2012, 40–50) und umfassend Pietzner (2013).

263 Moffatt (1931, 73), Hulen (1933, 31, 38), Gemeinhardt (2010, 488); vgl. dazu auch Magny (2006b, 448), die der Auffassung ist, dass das rapide Wachstum des Christentum in den Jahren vor der Diokletianischen Verfolgung „den Paganismus bedroht“ habe („menace le paganisme“).

264 Eck (1971, 387, 399–400).

265 Demandt (2007, 70).

266 Eus. HE 8,1; zur Stelle Molthagen (1975, 101–102). Wie Eusebios suggeriert, war es vor der Diokletianischen Verfolgung Anfang des 4. Jhs. n.Chr. aufgrund des starken Wachstums der christlichen Anhängerschaft zu einem verstärkten Kirchenbau gekommen, im Zuge dessen neue und durchaus geräumige Kirchen gebaut worden seien (Eus. HE 8,1,5). Der Bau „sehr großer Kirchen“ wurde auch in der pagan-philosophischen Christenkritik wahrgenommen, wie eine Aussage des anonymen Griechen im *Apokritikos* des Makarios Magnes beweist, die wohl allerdings kirchenbauliche Szenarien der nachkonstantinischen Zeit evoziert und deshalb wahrscheinlich nicht auf Porphyrios zurückgeht: μέγιστους οἴκους οἰκοδομοῦσιν [sc. die Christen] (Mac. Mgn. Apocr. 4,21b,5, p. 312 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 76 Harnack), vgl. zur Stelle De Labriolle (1934, 283 mit Anm. 4). Ob es zur Zeit der Entstehung von *Contra Christianos* schon „sehr große (Gottes-)Häuser“ gab, ist

auch die Zeit der Entstehung von *Contra Christianos* zwischen 271 und 303 n.Chr. fallen mit einer Geschichtsperiode zusammen, in der die christliche Religion weitgehend²⁶⁷ unbehelligt wachsen konnte und von staatlichen

aufgrund der Unsicherheiten in der Datierung zu bezweifeln. Die Inbezugsetzung des Kirchenbaus mit dem paganen Tempelbau, die sich in der genannten Stelle des *Apokritikos* findet (οἱ Χριστιανοὶ μισούμενοι τὰς κατασκευὰς τῶν ναῶν, μεγίστους οἴκους οἰκοδομοῦσιν), deutet letztlich auf einen öffentlichen bzw. offiziellen Charakter des Kultbaus hin, wie er v.a. seit Kaiser Konstantin dem Großen florierte (dazu Süßenbach 1977; Brandenburg 1989, 422–426; Becker 2013, 250–251 [Belege]). Es ist daher als äußerst problematisch anzusehen, dass Brandenburg (1979, 9) den zitierten *Apokritikos*-Passus nicht nur als porphyrianisch, sondern auch als Beleg dafür ansieht, dass es um 268 n.Chr. große Kirchengebäude gegeben habe (ähnlich De Labriolle 1929, 429; Brandenburg 1989, 421; MacMullen 2009, 9, 146 Anm. 23). Sicher ist indes, dass es in vorkonstantinischer Zeit neben Hauskirchen, Märtyrerkapellen und Baptisterien auch separate Kirchengebäude im Westen und Osten des römischen Reichs gegeben hat (Rordorf 1964; White 1990, 102–139). Über die Architektur und Größe des vorkonstantinischen Kultbaus ist jedoch insgesamt sehr wenig bekannt (Brandenburg 1989, 421–422). Eine Ausnahme bildet hier lediglich die Hauskirche von Dura Europos am Euphrat, die ins zweite Viertel des 3. Jhs. n.Chr. datiert wird und als bisher ältestes archäologisch nachgewiesenes Kirchengebäude gilt (Brandenburg 1989, 422; Mell 2010, 19–106). Wie das bei Eusebios überlieferte Edikt des Gallienus zur Aufhebung der Christenverfolgungen belegt, gab es im Jahre 260 n.Chr. separate „Anbetungsstätten“ (τόποι οἱ θρησκεύσιμοι) und mit Kirchen ausgestattete Friedhöfe, wo Versammlungen stattfanden (Eus. HE 7,13). Die Friedhöfe waren, so nicht zuletzt in Rom, für das Märtyrergedenken der Christen von großer kultischer Bedeutung (Kolb 2002, 640).

- 267 Wie Eusebios (Eus. HE 7,30,20–21) und Laktanz (Lact. mort. 6,2) überliefern, soll Kaiser Aurelian (270–275 n.Chr.) eine Christenverfolgung geplant haben, die er jedoch wegen seines plötzlichen Todes nicht umsetzen konnte, vgl. Molthagen (1975, 101 Anm. 1) und Hartmann (2008, 321). Auf Basis dieser Datenlage gehen Kleffner (1896, 49) und weniger bestimmt Cook (2000, 125) und Kofsky (2000, 24) davon aus, dass die Abfassung von *Contra Christianos* im Zusammenhang mit einer unter Aurelian sich anbahnenden bzw. geplanten Christenverfolgung stehe bzw. stehen könnte. Vaganay (1935, 2563) und neuerdings Muscolino (2008/2009, 71–73, 109–110, 175, 431, 455, 467) sehen einen Zusammenhang zwischen Aurelians religionspolitischen Maßnahmen zur Herstellung der Glaubenseinheit im Römischen Reich und der Publikation von *Contra Christianos*. Dabei geht Muscolino (2008/2009, 467) von einem anti-christlichen Projekt des Porphyrios unter Aurelian aus, bei dem *Contra Christianos* die „pars destruens“ gebildet habe und komplementär dazu *De philosophia ex oraculis haurienda* die „pars construens“. Der in *Contra Christianos* unternommenen Widerlegung des Christentums als Gefährdung der pagan-religiösen Traditionen und damit der politischen Einheit des Imperiums entspreche die positive Darstellung der Vitalität paganer Religionsformen und -inhalte in der Schrift über die Orakelphilosophie. Teil der Religionspolitik Aurelians war die Einführung eines neuen Staatskults für Sol invictus, dem 274 n.Chr. in Rom ein Tempel geweiht wurde (Leppin 2007, 102). Hartmann (2008, 320–321, hier 321) begründet die geplanten Christenverfolgungen damit, dass „von den Christen eine Ablehnung des Staatskults zu erwarten war.“ Allerdings muss auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass Aurelian

Repressionen verschont blieb.²⁶⁸ Dennoch fallen in die Lebenszeit des um 234 n.Chr. geborenen und um 305 n.Chr. verstorbenen Porphyrios nicht nur drei der bedeutendsten, sondern auch die ersten überregionalen und staatlich organisierten Christenverfolgungen der Kirchengeschichte. Hintergrund ist, dass politische Akteure die Christen und ihren Bruch mit der traditionellen Götterverehrung zunehmend als Mitursache für die politischen Krisen des 3. Jhs. n.Chr. deuteten.²⁶⁹ Die folgende Übersicht antichristlicher Repressionen verdeutlicht, dass die Christen zur Zeit des Porphyrios immer noch „als ein gefährlicher Fremdkörper im Reich galten“²⁷⁰:

- (1) Zu Beginn seiner Regierungszeit erließ Kaiser Decius (249–251 n.Chr.) im Herbst 249 n.Chr. ein erstes und Mitte 250 n.Chr. ein zweites an die gesamte Reichsbevölkerung gerichtetes Edikt, den *di publici populi Romani* zu opfern. Vor dem Hintergrund innen- und außenpolitischer Bedrohungen sollte im Interesse der Reichseinheit dadurch die Gunst der Götter für den Schutz und Erhalt des Imperiums erfleht werden.²⁷¹ Dadurch sollte auch „die Loyalität aller Reichsbewohner, insbesondere der lokalen Eliten, [...] für die neue Regierung des Decius“²⁷² eingefordert werden. Viele Christen kamen dieser geforderten *supplicatio* nach und wurden abtrünnig, während etliche andere – darunter nach dem Zeugnis des Eusebios²⁷³ die Bischöfe Fabian von Rom, Alexander von Jerusalem und Babylas von Antiochia – Verhören unterzogen und eingekerkert

diese Verfolgungspläne „nur unterstellt“ wurden, um das spätantike „Schema der zehn Verfolgungen“ (vgl. Aug. Civ. 18,52) „aufrechterhalten zu können“, so Pietzner (2008b, 1005 Anm. 194).

268 Moreau (1971, 96), Molthagen (1975, 101), Freudenberger (1981, 27), Brisson (1982, 113 s.v. Chrétien), Fiedrowicz (2004, 68), Pietzner (2008b, 1005–1007), Männlein-Robert (2014, 125).

269 Freudenberger (1981, 26). Zu den vielfältigen politischen Umbrüchen im Imperium Romanum des 3. Jhs. n.Chr. siehe Körner (2011).

270 Moreau (1971, 89).

271 Molthagen (1975, 73–74), Leppin (2007, 100–101).

272 Bleckmann (2006, 66).

273 Eus. HE 6,39,1–4, vgl. Moreau (1971, 85–86).

wurden und letztendlich den Märtyrertod starben.²⁷⁴ Origenes wurde im Rahmen dieser Verfolgung in Cäsarea verhaftet und gefoltert.²⁷⁵

- (2) Gegen Ende der Regierungszeit Valerians (253–260 n.Chr.), der die Politik des Decius durch zwei an die Christen gerichtete Edikte fortsetzte, kam es seit 257 n.Chr. zur zweiten großen Christenverfolgung des 3. Jhs. n.Chr. In einem ersten Edikt wurde vom christlichen Klerus ein Opfer für die Staatsgötter verlangt und unter Androhung der Todesstrafe ein Gottesdienstverbot sowie ein Versammlungsverbot auf Friedhöfen angeordnet. Ein zweites, schärfer formuliertes Edikt aus dem Jahre 258 n.Chr. sah vor, dass Opferverweigerer unter Priestern, Diakonen und Bischöfen sofort hingerichtet werden sollten. Ferner sollten höhere christliche Staatsbeamte, die das Opfer verweigert hatten, ihr Amt sowie ihr Vermögen verlieren, vornehme christliche Frauen verbannt und enteignet sowie niedere christliche Beamte zu Güterverlust und Zwangsarbeit verurteilt werden.²⁷⁶ Im Rahmen dieses zweiten Ediktes wurde neben vielen anderen Märtyrern im ganzen Reich Cyprian von Karthago als frevelhafter Verschwörer sowie als Feind der römischen Götter und Religion zum Tode verurteilt und hingerichtet.²⁷⁷ Kaiser Gallienus (Alleinherrscher 260–268 n.Chr.) hob im Jahre 260 n.Chr. die Edikte seines Vaters Valerian auf, woraufhin den Christen ihre

274 Zur Christenverfolgung des Decius siehe Moreau (1971, 84–87), Molthagen (1975, 61–84), Freudenberger (1981, 26), Selinger (1994), Selinger (2004, 27–82), Bleckmann (2006), Pietzner (2008b, 994–999), Baumkamp (2014, 58–61), Glas (2014, 270–275). Aus der Tatsache, dass der anonyme Grieche im *Apokritikos* des Makarios Magnes auf ein Verfolgungsedikt anspielt und die hohe Zahl christlicher Märtyrer konstatiert (Mac. Mgn. Apocr. 2,25,1, p. 36 Goulet [= Porph. [?] Chr. fr. 64 Harnack]; Mac. Mgn. Apocr. 4,4,2–3, p. 246 Goulet [= Porph. [?] Chr. fr. 36 Harnack]; dazu Zamora 2011, 303), schließt Harnack (1911, 108–109), dass das christenkritische Material des *Apokritikos* in die Zeit nach der Decischen Verfolgung zu datieren sei und dass es auf Porphyrios zurückgehe, vgl. dazu auch De Labriolle (1929, 431).

275 Eus. HE 6,39,5.

276 Zur Christenverfolgung Valerians siehe Moreau (1971, 87–92), Molthagen (1975, 85–100), Freudenberger (1981, 26–27), Selinger (2004, 83–95), Leppin (2007, 101), Pietzner (2008b, 1000–1005), Baumkamp (2014, 61–64), Glas (2014, 275–305).

277 Vgl. *Acta Cypriani* 4,1 Knopf/Krüger: *Diu sacrilega mente vixisti et plurimos nefarios tibi conspirationis homines adgregasti et inimicum te diis Romanis et religionibus sacris constituisti [...]*; *Acta Cypriani* 4,2 Knopf/Krüger: Cyprian als *nequissimorum criminum auctor*; dazu Moreau (1971, 90–92), Glas (2014, 292–295).

Anbetungsstätten (τόποι οἱ θρησκευόμενοι) und Friedhöfe (τὰ τῶν καλουμένων κοιμητηρίων χώρια) zurückgegeben wurden.²⁷⁸

- (3) Zwischen 303 und 311 n.Chr. kam es zur blutigsten, längsten und gleichzeitig letzten reichsweiten Christenverfolgung im Römischen Reich, die viele Märtyrer forderte. Ihren Ausbruch dürfte Porphyrios wohl noch miterlebt haben.²⁷⁹ Sie wurde von Kaiser Diokletian initiiert und nach dessen Tod 305 n.Chr. von dem zum Augustus avancierten Galerius (305–311 n.Chr.) fortgeführt. Die Verfolgungsgesetzgebung Diokletians sah die Zerstörung von Kirchen, die Vernichtung heiliger Schriften und kultischer Gegenstände, Versammlungsverbote und Bürgerrechtsverluste für Christen vor. Außerdem wurden Inhaftierungen und Folterungen für Christen verfügt, die ihrem Glauben nicht abschwören wollten. Während der Verfolgung kam es immer wieder zur Anordnung von Opfern, deren Verweigerung die Kapitalstrafe nach sich zog.²⁸⁰ Wie Laktanz bezeugt, wirkte ein namentlich nicht identifizierbarer Philosoph 303 n.Chr. am Kaiserhof in Nikomedien ebenfalls unterstützend und rechtfertigend auf die Verfolgung hin. Dabei formulierte er unter Befürwortung von Folterungen das Ziel, dass die „im Irrtum“ (*erroribus*) befangenen Christen wieder „zum wahren Weg, d.h. zum Götterkult, zurückgerufen“ (*ad veram viam revocare id est ad cultus deorum*) werden müssten.²⁸¹ In einem propagandistischen Zusammenhang mit dieser Verfolgung steht auch das christenkritische Werk des politischen Beamten und Neuplatonikers Sossianos Hierokles mit dem Titel *Wahrheitsliebhaber* (Φιλαλήθης), von dem Laktanz ebenfalls berichtet.²⁸²

Es ist vor diesem zeithistorischen Hintergrund als wahrscheinlich anzusehen, dass sich Porphyrios in *Contra Christianos* intensiver mit den sozio-politischen Implikationen der christlichen Bedrohung auseinandergesetzt hat als der fragmentarische Überlieferungszustand seines Werks suggeriert.²⁸³ In

278 Eus. HE 7,13; Molthagen (1975, 98–100).

279 Kleffner (1896, 29, 97).

280 Zu den Einzelheiten der Anordnungen Diokletians und seiner Nachfolger sowie zum Verlauf der Verfolgung siehe Moreau (1971, 98–115), Molthagen (1975, 101–120), Schwarte (1994), Leppin (2007, 102–103) und Twomey/Humphries (2009).

281 Lact. Inst. 5,2,5–6 Heck/Wlosok.

282 Kofsky (2000, 15–16), Lact. Inst. 5,2–3 Heck/Wlosok.

283 Gegen De Labriolle (1929, 434) und Hargis (1999, 70), die betonen, Porphyrios habe mit *Contra Christianos* nicht so sehr politische als vielmehr religiöse Absichten

dem eingangs genannten, sicher zuweisbaren Fragment werden die Christen als Gegner des Staates, seiner Gesetze und seiner Werte präsentiert.²⁸⁴ Die Eigenwilligkeit der Christen, ihr Beharren auf ihrem Glauben, ihre von Zeitgenossen immer wieder konstatierte Verweigerungshaltung gegenüber öffentlichen Opfern bzw. dem Kaiserkult lassen die begründete Vermutung zu, dass Porphyrios der stets wachsenden christlichen Bevölkerung²⁸⁵ fehlende Integration und damit eine bedrohliche Asozialität und politische Illoyalität vorwarf.²⁸⁶ Die porphyrianische Deutung christlicher Verhaltensweisen als βάρβαρον τόλμημα – als „dreistes“ bzw. „verwegenes Verhalten“ bzw. „Handeln nach Barbarenart“ – kann dahingehend verstanden werden, dass Porphyrios den Christen ein intendiertes und entschlossenes Aufbegehren gegen die im Kontext erwähnte gesetzeskonforme Lebensweise (πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν) unterstellen wollte.²⁸⁷ Einen weiteren Beleg

verfolgt. Dass er zweifellos religiöse Absichten verfolgte, muss nicht ausschließen, ja muss im Gegenteil einschließen, dass er auch politische Anliegen hatte, weil Religion und Politik für konservative Platoniker wie Porphyrios eng verquickt waren, vgl. Männlein-Robert (2014, 120).

284 Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,7.

285 Vgl. Fleck (2006, 301). Die hohen christlichen Bevölkerungsanteile in Rom, wo sich der Plotin-Schüler Mitte der 260er Jahre und auch nach seiner Sizilienreise aufhielt, konstatiert Porphyrios bereits für Plotins Lebzeiten (Kofsky 2000, 24): Γεγónασι δὲ κατ' αὐτὸν [sc. Plotin] τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι (Porph. VPlot. 16,1–2; zum sprachlichen Verständnis der Formulierung πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι siehe Poirier/Schmidt 2010). Mit welcher Zahl der Bevölkerungsanteil der stadtrömischen Christen im 3. Jh. n.Chr. zu beziffern ist, bleibt Spekulation. Schätzungen belaufen sich auf ca. 20.000 (Lüdemann 1979, 102 Anm. 44) bzw. 30.000 (Kolb 2002, 639) Christen in der Mitte des 3. Jhs. n.Chr. Im Jahre 251 n.Chr. umfasste der Klerus der stadtrömischen Christenheit nachweislich 155 Personen inklusive des Bischofs (Eus. HE 6,43,11; Kolb 2002, 639; Pietzner 2008b, 981). Auch wenn quantitative Bezifferungen bei der Beschreibung von Christianisierungsprozessen nicht unproblematisch sind (dazu Leppin 2012, 253–254), lässt dies zumindest darauf schließen, dass die christliche Gemeinde in Rom zu jener Zeit, als sich Porphyrios dort zum Studium bei Plotin aufhielt, ziemlich groß gewesen sein dürfte. Die literarischen Quellen der ersten beiden Jahrhunderte sowie die um 200 n.Chr. einsetzende Katakombenbestattung lassen ebenfalls auf ein ständiges Wachstum der christlichen Religion in Rom schließen (Lampe 1989, 115–116); zur Entwicklung der stadtrömischen Christenheit im 2. und 3. Jh. n.Chr. siehe auch MacMullen (2009, 69–89).

286 Ježek (2001, 106). Dieser Kritikpunkt geht freilich auf Kelsos zurück, der im Christentum eine Bedrohung der sozio-politischen Ordnung samt ihrer Werte sah (Francis 1995, 151–162).

287 Porph. Chr. fr. 6F. Be. mit Anm. 36 = Eus. HE 6,19,7. Fögen (1992, bes. 76–81) hebt zu Recht differenzierend hervor, dass die Ablehnung traditioneller religiöser Praktiken bzw. des Kaiseropfers durch Christen nicht bedeute, dass sie politische Loyalität insgesamt verweigerten: Christliche Apologeten und Theologen wie z.B. Justin und Tertullian äußerten sich nämlich vielfach positiv über die politische

für die politische Stoßrichtung von *Contra Christianos* stellt das oben diskutierte Fragment zur Epidemie (in Rom?) dar.²⁸⁸ Denn die dort ausgesprochene Schuldzuweisung, dass die Christen für das Wüten der Epidemie und damit für eine Schädigung der römischen Bevölkerung verantwortlich seien, lässt nicht nur die sozio-politische Perspektive des Porphyrios erkennen. Sie erinnert vielmehr auch an Argumentationsmuster und Rechtfertigungsstrategien im Vor- und Umfeld der oben skizzierten Christenverfolgungen, infolgederer Christen als Verräter und Staatsfeinde verurteilt wurden.²⁸⁹ Das bei Eusebios überlieferte, in Tyros auf einer Säule veröffentlichte Reskript des Maximinus Daia veranschaulicht dieses Argumentationsmuster sehr schön: Während das Wohlergehen der Stadt Tyros auf das Wirken der unsterblichen Götter zurückgeführt wird, werden den „in verderblichem Irrtum“ (ὀλέθριον πλάνην) befangenen und „gesetzesverachtenden“ (ἄθεμίτων) Christen alle möglichen Übel und Katastrophen der Vergangenheit zugeschrieben, darunter Unfruchtbarkeit des Bodens, Krieg, gesundheitsschädigende und tödliche Klimaschwankungen, Unwetter und Erdbeben.²⁹⁰ Deshalb sei es nötig, dass diejenigen, die auf ihrer „verfluchten Nichtigkeit (ἐπαράτῳ ματαιότητι) beharren“ (sc. die Christen), aus der „Stadt und ihrem Umland“ vertrieben würden.²⁹¹ Trotz Ähnlichkeiten zu Argumentationen wie diesen gibt es indes keine Anzeichen dafür, dass Porphyrios in *Contra Christianos* zum politischen Widerstand gegen die Christen aufrief. Auch kann ihm eine Beteiligung an geplanten oder realen Christenverfolgungen nicht nachgewiesen werden, und zwar weder für den Zeitraum der frühen 270er Jahre noch für die Zeit vor dem Ausbruch der Diokletianischen Verfolgung im frühen 4. Jh. n.Chr.

2.3.2 Die religiöse Ordnung

Die Opferverweigerung vieler Christen, die während der Verfolgungen im 3. und frühen 4. Jh. n.Chr. viele Todesurteile nach sich zog, ist symptomatisch nicht nur für eine sozio-politische, sondern auch für eine religiöse Problematik erheblichen Ausmaßes. Die Christen stellten die althergebrachte religiöse Ordnung insgesamt in Frage, lehnten den paganen Polytheismus

Ordnung und auch den Kaiser. Ein solches Maß an Differenzierung ist den sicher zuweisbaren Texten von *Contra Christianos* nicht zu entnehmen, und es wäre freilich auch der Polemik des Porphyrios nicht zuträglich gewesen.

288 Porph. Chr. fr. 65F. Be. = Eus. PE 5,1,10; siehe oben Abschnitt 2.2 dieser Einleitung.

289 Vgl. dazu Moreau (1971, 90).

290 Eus. HE 9,7,3–11, hier 9,7,8–9.

291 Eus. HE 9,7,12.

grundsätzlich ab und setzten der „historisch gewachsene[n] Vielfalt“²⁹² religiöser Überlieferungen und Praktiken einen exklusiven Heilsanspruch entgegen, der in seiner Vehemenz bedrohlich erscheinen musste, v.a. auch deshalb, weil er mit einem dezidierten Innovationsbewusstsein vorgetragen wurde. Origenes, den Porphyrios in seiner Jugend persönlich kennenlernte²⁹³ und der anerkanntermaßen zu den Hauptgegnern gehört, die Porphyrios mit *Contra Christianos* attackieren will,²⁹⁴ mag hier stellvertretend für eine christliche Selbstdeutung herangezogen werden, die sich mit der paganen Christenkritik der Zeit inhaltlich deckt. In seinem Werk *Contra Celsum*, das zu Lebzeiten des Porphyrios in den 240er Jahren n.Chr. entstand, hebt Origenes hervor, dass Jesus durch seine Lehre die richtige Form der Gottesverehrung gebracht habe, dass Jesus der „einzige Weg der Gottesverehrung sei“ (ὁς ἐστὶ μόνος ὁδὸς εὐσεβείας), weil sein Ausspruch „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ wahr sei.²⁹⁵ Dieses Jesus-Logion des *Johannesevangeliums* (Joh 14,6), das den christlichen Absolutheitsanspruch und Heilsexklusivismus verdeutlicht, zitiert Origenes in seinem Werk gegen Kelsos mehrfach, wodurch er immer wieder auf den christlichen Wahrheitsanspruch rekurriert.²⁹⁶ Aufgrund der Lehre Jesu sei die althergebrachte kultische Religionsausübung, welche Opfer auf Altären, die Verehrung von Götterbildern und den Besuch von Tempeln umfasse, als eine von Christen zu meidende Verirrung anzusehen.²⁹⁷ Deshalb nehmen Christen auch nicht, wie bereits Kelsos moniere, an „öffentlichen Festen“ teil.²⁹⁸ Der Polytheismus sei „gottlos“²⁹⁹, die Götterbilder ein irrsinniges Menschenwerk und nichts

292 Fiedrowicz (2011, 91).

293 Zur Begegnung des Porphyrios mit Origenes siehe Abschnitt 1.1 dieser Einleitung und Porph. Chr. fr. 6F. Be. Anm. 26.

294 Barnes (1995, 239).

295 Orig. Cels. 8,20.

296 Orig. Cels. 1,66; 2,9; 2,25; 2,64; 6,66; 7,16; 8,12. Der „exklusive Wahrheitsanspruch“ war Christen unterschiedlicher Prägung „[g]emeinsam“ und besaß identitätsstiftende Relevanz bei der Abgrenzung „gegen die nicht-christlichen Religionen“ und Weltanschauungen (Leppin 2012, 252). Zum Absolutheitsanspruch des antiken Christentums siehe auch Brennecke (1995) und Riedweg (1999, 58).

297 Orig. Cels. 8,20, ähnlich 6,5; 7,41. In Orig. Cels. 7,62 zitiert Origenes ein längeres Referat des Kelsos über die christliche Verachtung von Tempeln, Altären und Götterbildern. Der christliche Apologet Minucius Felix (3. Jh. n.Chr.), ein Zeitgenosse des Origenes, lässt seinen Octavius sagen: Die Heiden sollten nicht meinen, dass die Christen den Inhalt ihrer Anbetung verheimlichen wollen, nur weil sie „keine Tempel und Altäre haben“: *Putatis autem nos occultare quod colimus, si delubra et aras non habemus?* (Min. Fel. Octav. 32,1); siehe dazu Schubert (2014, 586–588).

298 Orig. Cels. 8,21.

299 Orig. Cels. 1,1; 3,73.

weiter als Materie,³⁰⁰ und der gesamte althergebrachte Kult eine wahnsinns-behaftete und unvernünftige Anbetung von Dämonen.³⁰¹

Dabei ist bemerkenswert, dass Origenes bei seiner Auseinandersetzung mit Kelsos das Christentum immer wieder auf unverhohlene Weise als die große Innovation der Menschheitsgeschichte in Szene setzt.³⁰² So habe sich Jesus der „Vermittlung neuer Lehren“ (διδασκαλία καινῶν δογμάτων) gewidmet, die einerseits die Bräuche der Juden, andererseits die Gesetze der Griechen, und hier speziell jene bezüglich „des Göttlichen“, abgeschafft hätten.³⁰³ Jesus sei als Neuerer (καινοτομεῖν) in die Welt gekommen, um seine Lehre bei Juden, Griechen und Barbaren einzuführen.³⁰⁴ Die Mission der Jünger Jesu habe die inhaltliche Ausrichtung gehabt, unter Lebensgefahr „an allen Orten und bei allen Menschen neue Ansichten einzuführen“ (πανταχοῦ καὶ πρὸς πάντας καινοτομεῖν), die den „bisherigen Meinungen und Verhaltensweisen“ (τοῖς προτέροις δόγμασι καὶ ἔθεσι) entgegengestanden hätten.³⁰⁵ Analog dazu bezeichnet Origenes den Inhalt der Apostellehren als „neu“.³⁰⁶ Das Christentum sei nützlich für das ganze Menschengeschlecht, weil es „durch eine neue Methode“ (καινῇ μεθόδῳ) Menschen von Übeln befreit habe.³⁰⁷ Die „neuen Gesetze“ (νόμοι καινοί), die die Christen erhalten hätten, seien einer „Lebensform“ angemessen, die mittlerweile „überall etabliert sei“.³⁰⁸

Wie oben dargelegt,³⁰⁹ betrachtete Porphyrios in *Contra Christianos* die Jesusverehrung der Christen als eine schwerwiegende Bedrohung religiös-spirituelle Gewohnheiten, weil sich diese seiner Ansicht nach negativ auf die Präsenz und das Wirken aller alten Götter auswirke.³¹⁰ Dies lässt eine Verteidigung des Polytheismus erkennen.³¹¹ Vor diesem Hintergrund ist seine massive

300 Orig. Cels. 2,51; 3,40; 3,76; 4,26; 7,51.

301 Orig. Cels. 3,34; 3,76–3,77; 5,38; 6,5; 7,44.

302 Zum heilsgeschichtlichen Fortschrittsdenken bei Origenes siehe Kinzig (1994, 302–329). Auch Klemens von Alexandria akzentuiert das Neue des Christentums und zeichnet dabei das Bild einer ‚Vergreisung‘ der traditionellen, nicht-christlichen Kultur (Hose 2014, 46–51).

303 Orig. Cels. 1,29: τοὺς Ἑλλήνων νόμους μάλιστα περὶ τοῦ θεοῦ καθαιροῦντα.

304 Orig. Cels. 1,59.

305 Orig. Cels. 1,31; siehe auch Orig. Cels. 1,38: καινὸν διδάσκειν λόγον; ἐκαινοτόμουν (sc. die Jünger).

306 Orig. Cels. 1,46: καινοὶ λόγοι bzw. καινὰ μαθήματα.

307 Orig. Cels. 1,64.

308 Orig. Cels. 4,22: τῇ πανταχοῦ καθεστῶσιν πολιτείᾳ.

309 Siehe Abschnitt 2.2 dieser Einleitung.

310 Porph. Chr. fr. 65F. Be. = Eus. PE 5,1,10.

311 Vgl. Hulen (1933, 39), gegen Meredith (1980, 1137: „Porphyry lacks what both Celsus and Julian possess, a passionate defence of polytheism [...]“).

Kritik an der Logos-Christologie,³¹² an Jesu Göttlichkeit³¹³ sowie an der Jesus-Darstellung der Evangelisten zu verstehen.³¹⁴ Auch ging er ausgehend von dem Jesus-Logion in Joh 14,6 gegen den christlichen Heilsexklusivismus und universalen Absolutheitsanspruch vor.³¹⁵ Der mit universaler Gültigkeit propagierte Heilsexklusivismus, wonach nur in Christus das Seelenheil zu gewinnen sei, stand im diametralen Widerspruch zu seiner eigenen religionsphilosophischen, nicht-exklusivistischen Universalperspektive sowie zu seiner philosophisch durchsetzten, spirituell-asketischen Erlösungslehre.³¹⁶ In *De philosophia ex oraculis haurienda* konstatiert Porphyrios, dass die Christen die von den alten Kulturvölkern beschrittenen Pfade zu den Göttern „schon zerstört“ bzw. „verdorben“ hätten,³¹⁷ womit er den Christen die Bedrohung der althergebrachten religiösen Pluralität zum Vorwurf macht.

Dieses Bedrohungsszenario ist, so darf vermutet werden, für *Contra Christianos* ebenso vorauszusetzen.³¹⁸ Wie bereits Kelsos vor ihm,³¹⁹ war auch Porphyrios der Auffassung, dass das Göttliche nach der jeweils althergebrachten und historisch-kulturell gewachsenen Sitte verehrt werden solle. Dies formuliert er in *Ad Marcellam*.³²⁰ Deswegen stellt Porphyrios in *Contra Christianos* der *lex Christiana*, wie er die christozentrische Religion nennt, die Tempel- und Opferkulte (*religiones ritusque templorum*) gegenüber, die

312 Porph. Chr. fr. 66F. Be. = Michael Psellos, *Opusc. theol.* 75,102–116; Porph. Chr. fr. 67F. Be. = Michael Psellos, *Opusc. theol.* 97,18–24; Porph. Chr. fr. 68F. Be. = Theophyl. Enarr. in Io.; PG 123, 1141.

313 Porph. Chr. fr. 69T. Be. = Hier. Adv. Pelag. 2,17.

314 Porph. Chr. fr. 52T.–62T. Be.

315 Porph. Chr. fr. 76F. Be. = Aug. Epist. 102,8; vgl. Schott (2005, 306).

316 Simmons (2006, 248–251), vgl. auch Schott (2008b, 55–57). Gemäß Simmons (2009, 171–185) umfasst die v.a. in *De regressu animae*, den *Sententiae* und *Ad Marcellam* artikulierte und propagierte Soteriologie des Porphyrios die drei Komponenten Philosophie, Theurgie und Tugendhaftigkeit, die zur Reinigung und Vergöttlichung der Seele vonnöten seien; da sie für alle Menschen, die Porphyrios überdies hierarchisch nach philosophisch Ungebildeten, Philosophie-Novizen und fortgeschrittenen Philosophen unterscheide, gleichermaßen gültig und potentiell anwendbar sei, sei sie als universalistisch anzusehen. Ferner deutet Simmons (2009, 190) die universalistische Soteriologie des Porphyrios als einen Reflex auf den exklusiven, christozentrischen Heilsuniversalismus der Christen.

317 Porph. Phil. ex orac. fr. 324F., 2–6 Smith, siehe dazu oben Abschnitt 2.2 dieser Einleitung.

318 Magny (2006b, 444).

319 Orig. Cels. 5,35.

320 Porph. Marc. 18. Meredith (1980, 1129) zieht allerdings mit einigem Recht in Zweifel, dass von dieser in *Ad Marcellam* geäußerten Überzeugung auf die porphyrianische Argumentation in *Contra Christianos* geschlossen werden könne. Das im folgenden kurz besprochene Fragment (Porph. Chr. fr. 76F. Be.) aus *Contra Christianos* enthält allerdings meines Erachtens denselben Gedanken.

vor dem Aufkommen des Christentums überall auf der Welt (*orbis*) in Blüte gestanden hätten und so einen Beweis für den Gottesbezug der Menschheit jenseits von Christus darstellen.³²¹ Damit umschreibt er das als Althergebrachtes, was er in dem soeben angeführten Passus aus *Ad Marcellam* als „Verehren des Göttlichen gemäß althergebrachter Sitte“ beschreibt (τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια). Die althergebrachte Götterverehrung stellten die Christen durch ihre neue Buchreligion und Jesusverehrung³²² genauso in Frage wie die Vielfalt der verschiedenen religiösen Überlieferungen und Kulte. Dies war zweifelsohne bedrohlich für einen Philosophen, der die alten Weisheitslehren wertschätzte.³²³ Inwiefern Porphyrios die Opferverweigerungen der Christen in *Contra Christianos* explizit thematisiert hat, lässt sich nicht mehr sagen, da die einschlägigen Texte Porphyrios nicht sicher zugewiesen werden können.³²⁴ Ebenfalls offenbleiben muss, wie sich die Äußerungen des Porphyrios über Opfer in *Contra Christianos* zu diesbezüglichen Aussagen in anderen seiner Werke verhalten. Denn Porphyrios zeigt, was traditionelle Opfer angeht, in seinem Gesamtwerk eine ambivalente und teilweise sogar eine kritische Einstellung gegenüber kultischen Opfern.³²⁵ Auch kann nicht mit Sicherheit geklärt werden, ob er in seinem christenkritischen Opus Magnum auf die Kritik der Christen an den Götterbildern eingegangen ist, die ihm sehr wohl bekannt war,³²⁶ weil der einschlägige Text aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes stammt.³²⁷

321 Porph. Chr. fr. 76F. Be. = Aug. Epist. 102,8; dazu Cook (2011, 237–241).

322 Diese beiden Merkmale des Christentums waren für Porphyrios zentral, vgl. Moffatt (1931, 73).

323 Meredith (1980, 1136).

324 In Porph. Chr. fr. 88D. Be. wird dieser Themenkomplex nur angedeutet, während Porph. Chr. fr. 118D. Be. eine von Augustinus überlieferte, anonyme *quaestio* bietet (Aug. Epist. 102,16), in welcher von den Christen gesagt wird, dass sie „die Opferrituale, die Opfertiere, den Weihrauch und das Übrige anklagen, was im Tempelkult praktiziert wurde“ (*Accusant, inquit, ritus sacrorum, hostias, tura et cetera quae templorum cultus exercuit*). Cook (2011, 251) plädiert dafür, den Inhalt dieser *quaestio* als porphyrianisch zu betrachten.

325 Siehe dazu Porph. Chr. fr. 118D. Be. Anm. 3.

326 Dies belegt ein Fragment seiner Schrift *De imaginibus*, wo er die „äußerst Ungebildeten“ (τοὺς ἀμαθεστάτους) kritisiert, welche die Götterbilder auf ihre bloße Materialität reduzieren (Porph. De imag. fr. 351F., 20–21 Smith). Hiermit dürften die Christen gemeint sein (De Labriolle 1929, 396, Hulen 1933, 18; De Labriolle 1934, 238; Vaganay 1935, 2557; Beutler 1953, 295; Becker 2013, 342 Anm. 561), die seit dem 2. Jh. n.Chr. eine facettenreiche und apologetisch funktionalisierte Götterbild-Polemik entwickelt haben; siehe dazu Stock (2007) und Roig Lanzillotta (2010).

327 Mac. Mgn. Apocr. 4,21b–22 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 76–77 Harnack. In diesem Passus beschäftigt sich der anonyme Grieche mit dem Sinn und der Bedeutung von

2.3.3 Die Alleinstellung und Authentizität der pagan-platonischen Philosophie

Während die christliche Bedrohung der politischen und religiösen Ordnung potentiell die gesamte Bevölkerung des Imperium Romanum betrifft, ist die Bedrohung der Alleinstellung und Authentizität der paganen Platoniker und ihres Erbes auf das eher kleine Kollektiv der philosophisch gebildeten Eliten bezogen. Trotz ihres anfänglichen Bruchs mit paganen Religions- und Lebenspraktiken rezipierten christliche Theologen, beginnend mit den Apologeten des 2. Jhs. n.Chr., die pagane Philosophie, und hier speziell die platonische. Thomas Lechner macht in diesem Zusammenhang auf die „kulturelle Hybridität des frühen Christentums in der griechischen *oikumene*“ aufmerksam.³²⁸ Die akut einsetzende apologetisch-intellektuelle Auseinandersetzung mit der paganen Philosophie im 2. Jh. n.Chr. führte nicht etwa zur Ablehnung derselben: Mit einem sehr selbstbewussten Überbietungsgestus sah sich seit Justin dem Märtyrer die christliche Theologie selbst als „wahre“ oder „echte Philosophie“, wodurch das Christentum gewissermaßen den Charakter einer philosophischen Schulrichtung erhielt.³²⁹ Bei einigen christlichen Denkern wie Origenes formte sich die christliche Theologie sogar zu einer systematisch christlichen Variante des Platonismus aus.³³⁰ Deshalb spricht Jens Halfwassen zu Recht von einer „Platonisierung“ der christlichen Theologie seit Klemens von Alexandria und v.a. Origenes.³³¹

Christliche Autoren wie Theodoros/Gregor der Wundertäter und Eusebios wurden in ihren biographisch-apologetischen Bemerkungen über Ori-

Götterbildern, um diese gegen die Christen zu verteidigen, vgl. dazu Anastos (1966, 434–436).

328 Lechner (2011, 53).

329 Harnack (1909, 504–525), Benko (1980, 1110), Schäfer (2008b, 53–54), Ramelli (2009a, 220), Löhr (2010), Jacobsen (2012, 156), Munnich (2012), Ulrich (2013, 472–473, 475). In Eus. HE 4,8,3 wird Justin der Märtyrer ein „echter Liebhaber der wahren Philosophie“ (γνήσιος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐραστής) genannt. Der christliche Anspruch, eine Philosophie zu sein, hat sich auch im paganen Fremdbild niedergeschlagen, vgl. z.B. Lucian. Peregr. 11, wo – freilich mit ironischem Unterton – von der „wundersamen Weisheit der Christen“ (θαυμαστή σοφία τῶν Χριστιανῶν) die Rede ist; zur Wahrnehmung Jesu als eines Weisen bei paganen Autoren siehe ferner Gemeinhardt (2010, 476–484).

330 Siehe dazu Ramelli (2009a).

331 Halfwassen (2008, 15); siehe dazu auch Andresen (1984) und Schäfer (2008b, 50). Ramelli (2009a, 231–234) listet einige konkrete Lehrparallelen zwischen Numenios, Origenes und Plotin auf, die diese „Platonisierung“ verdeutlichen. Die Beeinflussungen origenistischer Trinitätstheologie durch die mittelpatonische Theologie und die Parallelen zur plotinischen Hypostasenlehre untersucht Ziebritzki (1994).

genes, die teils hagiographische Züge aufweisen,³³² nicht müde, ihn als einen asketischen Philosophen zu porträtieren.³³³ Damit schufen sie ein programmatisches Bild des christlichen Intellektuellen, das mit den philosophischen Ambitionen der zeitgenössischen theologischen Apologetik korrelierte. Bereits zu Lebzeiten des Porphyrios hielt um das Jahr 238 n.Chr. Theodoros/Gregor der Wundertäter (um 210–um 270 n.Chr.) nach seinem Studium in Cäsarea bei Origenes eine Dankrede auf seinen Lehrer, in welcher Origenes bewusst als ein gottähnlicher Mann und Hinführer zur Philosophie gezeichnet wird.³³⁴ Er porträtiert Origenes dabei dezidiert als philosophischen Lehrer, der seine Schüler für die Philosophie begeistert habe, und gibt überdies einen tiefen Einblick in dessen philosophisches Lehrprogramm in Cäsarea, das Dialektik, Mathematik, Geometrie, Astronomie, Ethik, Theologie und das Studium der Heiligen Schrift umfasste.³³⁵ In einem Brief an Theodoros/Gregor den Wundertäter sagt Origenes selbst, dass er bestimmte Inhalte der „Philosophie der Griechen“ als „enzyklopädische Bildung“ bzw. als „Propädeutik für das Christentum“ ansehe und dass Gregor sich diese zu Nutzen machen solle.³³⁶ Bei der Darstellung christlicher Lehrinhalte, die er bei Origenes lernte, fällt einerseits auf, wie vergleichsweise selten Theodoros/Gregor der Wundertäter die Bibel rezipiert, und andererseits, wie intensiv er sich der Terminologie des „stoisierenden Platonismus der Zeit“ bedient.³³⁷ Dies verdeutlicht die durch Origenes geprägte Verquickung pagan-platonischer Philosophie und christlicher Lehrinhalte und damit auch

332 Zur hagiographischen Stilisierung des Origenes bei Eusebios siehe Cox (1983, 69–101).

333 Vgl. dazu Georges (2014, 33–35). Zu den asketischen Lehren des Origenes und ihrer Rezeption bei christlichen Autoren der Antike siehe Finn (2009, 100–130).

334 Vgl. z.B. Greg. Thaum. Pan. Or. 2,9–20; 6,84 Crouzel. Zur Datierung der Rede siehe Klein (1996, 13–15).

335 Greg. Thaum. Pan. Or. 7,93–15,183 Crouzel; Koch (1932, 163–164, 225–226), Beatrice (1992a, 354), Capboscq (2007, 286–290), Marksches (2007, 73), Volp (2008, 159–160), Löhr (2010, 160–167), Jacobsen (2012, 146–151), Pietzner (2013, 284–286). Zu Aufbau und Inhalt der Rede siehe Klein (1996, 16–30). Eusebios berichtet, dass Origenes geeignete Schüler in die „Geometrie, Arithmetik und die anderen propädeutischen Wissenschaften (προπαιδεύματα)“ eingeführt habe, um sie dann mit den verschiedenen „Philosophenschulen“ (τὰς αἰρέσεις τὰς παρὰ τοῖς φιλοσόφοις) und deren „Texten“ (συγγράμματα) bekannt zu machen, die er „erklärte, kommentierte und im Einzelnen betrachtete“ (διηγούμενος ὑπομνηματιζόμενός τε καὶ θεωρῶν εἰς ἕκαστα) (Eus. HE 6,18,3).

336 Orig. Epist. ad Greg. Thaum. 1,10–13: ποιητικῶς δὲ διὰ τοῦτ’ ἂν ηὔξαμην παραλαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἰονεῖ εἰς χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα (= SC 148, p. 186–188 Crouzel); siehe dazu Hadot (2005, 287–289, hier 289).

337 Klein (1996, 30–44, hier 32); siehe dazu auch Jacobsen (2012, 149).

die christliche Aneignung und Umdeutung des paganen Platonismus, wie sie auch Porphyrios während seines Zusammentreffens mit Origenes wohl gegen Ende der 240er Jahre persönlich kennengelernt haben dürfte.³³⁸

Das Origenes-Bild des Eusebios weist ähnliche Tendenzen auf. Wie an mehreren Stellen im sechsten Buch seiner *Kirchengeschichte* erkennbar wird, erhebt Eusebios gezielt philosophische Ansprüche: Er verfolgt das Anliegen, seinen Protagonisten als einen christlichen Philosophen zu zeichnen,³³⁹ um sowohl die Anschlussfähigkeit christlicher Intellektualität an die pagan-platonische Tradition als auch die Vervollkommenung und damit die Überbietung der griechischen Philosophie durch die christliche Lehre und Lebensweise zu demonstrieren. So schreibt Eusebios etwa, das sittliche Verhalten des Origenes habe die „authentischste Philosophie“ gespiegelt, er habe sich „wie ein Philosoph verhalten“, sich „äußerst philosophisch in seiner Enthaltsamkeit“ erwiesen und überhaupt ein „vorbildliches philosophisches Leben geführt“.³⁴⁰ Ausdrücklich hebt Eusebios hervor, dass Origenes in Alexandria auch Philosophie unterrichtet und diese für notwendig gehalten habe.³⁴¹ In Cäsarea habe er seinen Schülern eine „Liebe zur Philosophie“ erweckt.³⁴² An anderer Stelle bietet Eusebios einen kurzen Brief des Origenes, in dem dieser sich für seine Beschäftigung mit der Philosophie gegenüber christlichen Kritikern rechtfertigen muss. Darin betont Origenes die Kompatibilität der paganen Philosophie mit der christlichen Lehre.³⁴³

Zwar nahm die religionsphilosophische Durchdringung des christlichen Glaubens mittels zentraler Motive der platonischen Philosophie und deren Tradition insgesamt eine Antihaltung gegenüber den paganen Platonikern ein, wie die Lektüre von Origenes' Text gegen Kelsos (*Contra Celsum*) belegt. Doch spätestens seit Justin dem Märtyrer konnten aus christlicher Sicht Analogien und damit auch eine faktisch vorhandene Nähe zur paganen

338 Zur Begegnung des Porphyrios mit Origenes siehe Abschnitt 1.1 dieser Einleitung und Porph. Chr. fr. 6F. Be. Anm. 26.

339 Die Parallelen zur antiken Philosophenbiographik und Philosophiegeschichtsschreibung sind in dieser Hinsicht ebenfalls bemerkenswert, siehe dazu Marksches (2004, 41–44).

340 Belege in der Reihenfolge ihrer Auflistung: Eus. HE 6,3,6 (γνησιωτάτης φιλοσοφίας); 6,3,9 (τοῦτον φιλοσοφῶν διετέλει τὸν τρόπον); 6,3,9 (βίω τε ὡς ἐνι μάλιστα ἐγκαρτερῶν φιλοσοφοτάτῳ); 6,3,13 (φιλοσόφου βίου τοῖς θεωμένοις παρέχων ὑποδείγματα).

341 Eus. HE 6,18,2–4.

342 Eus. HE 6,30 (φιλοσοφίας αὐτοῖς ἐνείς ἔρωτα).

343 Eus. HE 6,19,11–14; siehe dazu Ramelli (2009a, 218–221).

und v.a. zur platonischen Philosophie nicht mehr geleugnet werden.³⁴⁴ Den nicht-christlichen Platonikern musste diese Entwicklung aufgrund ihres „hegemonialen Anspruchs“³⁴⁵ als eine gefährliche Unterwanderung, Verdrehung und Falschinterpretation, ja letztlich sogar als eine intendierte Usurpation ihres eigenen Erbes erscheinen.³⁴⁶ Was auf dem Spiel stand, war die pagan-platonische Deutungshoheit über die platonisch-philosophischen Wissensbestände, welche die Christen durch ihre Aneignungsstrategien und differierende Bedeutungszuschreibungen nach und nach unterwanderten.³⁴⁷ Justin listet in seiner Apologie Lehren und Denkansätze aus der paganen Philosophie und Literatur auf, die das Christentum ebenso vertrete, und lässt eine hohe Wertschätzung speziell für die platonische Philosophie erkennen.³⁴⁸ Klemens von Alexandria und Origenes versuchten in ihren sogenannten *Stromateis* nachzuweisen, in welchem Ausmaß die Lehren der alten Philosophen in der christlichen Theologie fortgesetzt wurden.³⁴⁹ Daraus schlossen sie nicht nur auf die Kompatibilität christlicher Religion mit der

344 Die Parallelen zwischen dem Schulzirkel Justins in Rom und den zeitgenössischen Philosophenschulen beleuchtet Georges (2014, 25–31). Zur „Annäherung“ zwischen Christen und paganen Intellektuellen in der Spätantike siehe auch Riedweg (1999, 59–60, hier 59).

345 Männlein-Robert (2014, 117 [Zitat], 119).

346 Vgl. Schröder (1957, 200), Ulrich (2013, 478–481) und Männlein-Robert (2014, 127). Marksches (2007, 74) weist auf die von Origenes maßgeblich mitbeförderte, „christliche Usurpation des paganen Bildungskanon“ hin und unterstreicht, dass Origenes der Philosophie den Status einer *ancilla theologiae* zugewiesen habe.

347 Zu diesen konkurrierenden Bedeutungszuschreibungen siehe Becker (2015b), wo das Phänomen am Beispiel von Porph. Chr. fr. 6F. Be. illustriert wird.

348 Ulrich (2013, 474–475). Justin bringt ausdrücklich die christlichen Lehren von der göttlichen Welterschöpfung, vom Weltbrand, von der postmortalen Bestrafung ungerechter Seelen und vom glücklichen Leben der guten Seelen *post mortem* in einen Bezug zu den Lehren Platons, der Stoiker sowie der paganen Dichter und Philosophen, siehe Just. 1 apol. 20,1–5 Marcovich.

349 Zwar sind die *Stromateis* des Origenes verloren, jedoch ergibt sich aus Zeugnissen, dass Origenes in der Tat dieses Ziel verfolgte. Gemäß Hier. Epist. 70,4 hat Origenes in seinen *Stromateis* die Lehrmeinungen der Christen und Philosophen miteinander verglichen (*Christianorum et Philosophorum inter se sententias comparans*) und alle christlichen Lehren aus Platon, Aristoteles, Numenios und Cornutus bestätigt (*omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans*). Interessanterweise werden Platon, Numenios und Cornutus auch von Porphyrios in *Contra Christianos* als ständige Referenzlektüre des Origenes angeführt, was darauf schließen lässt, dass Porphyrios die *Stromateis* des Origenes möglicherweise gekannt hat (Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,8). Gemäß einem anderen Testimonium des Hieronymus habe Origenes in seinen *Stromateis* „versucht“, die Lehrmeinungen der Stoiker und Peripatetiker bzw. der Alten Akademie (*veteris Academiae*) „mit der kirchlichen Wahrheit zu vermischen“: *Quorum sententias et Tullius in Tusculanis disputationibus explicat et Origenes*

antiken Philosophie, sondern auch auf die Überlegenheit des Christentums als Vollendung der Philosophie. Die zunehmenden Ähnlichkeiten zwischen der christlichen und pagan-philosophischen Weltanschauung einerseits³⁵⁰ sowie die vergleichbare Organisation und wissenschaftliche Prägung christlicher und paganer Philosophenzirkel andererseits³⁵¹ waren zur Abfassungszeit von *Contra Christianos* im letzten Drittel des 3. Jhs. n. Chr. offensichtlich. Als konkretes Beispiel seien die Zirkel Plotins in Rom und des Christen Origenes in Cäsarea genannt, die Porphyrios sehr wahrscheinlich beide³⁵² kennengelernt hatte und die sich im Hinblick auf die Bedeutung der Lehrerpersönlichkeiten, die Gruppenstruktur der Schüलगemeinschaften sowie die Studienprogramme erheblich ähnelten.³⁵³ Die vielschichtige und bedrohliche Konkurrenz, die sich daraus ergab, konnten Neuplatoniker seit Kelsos und damit auch Porphyrios nicht länger ignorieren,³⁵⁴ und deshalb kann es auch nicht wundernehmen, dass gerade Origenes in *Contra Christianos* zur Zielscheibe porphyrianischer Polemik wurde.

Im Rahmen seiner Invektive gegen Origenes im dritten Buch von *Contra Christianos* gibt Porphyrios dann auch offen zu, dass sich das wissenschaftliche Arbeiten des Origenes hinsichtlich theologischer Inhalte sowie methodischer Ansätze bei der Textinterpretation (Allegorese) nicht vom Philosophieren griechischer Philosophen unterscheide. Den Unterschied zu paganen Philosophen markiert bei Porphyrios einzig der am Christentum orientierte

Ecclesiasticae veritati in Stomatibus suis miscere conatur (Hier. Adv. Pelag. prol. 1 = CChr.SL 80, p. 3 Moreschini).

350 Vgl. Loesche (1884, 259), Dodds (1965, 119–120), Schott (2005, 280–281), Schott (2006, bes. 242–243), Schott (2008a, 258–259, 261–262) und Männlein-Robert (2014, 132–133). Auf die nicht zu verleugnenden Ähnlichkeiten zwischen der paganen Philosophie und „the intellectual practices of the Christian schools“ seit dem 2. Jh. n. Chr. weist auch Löhr (2010, 175) hin.

351 Vgl. dazu Neymeyr (1989, 215–229), der nachzeichnet, wie die organisatorische und inhaltliche Ausgestaltung christlicher Schulzirkel seit dem 2. Jh. n. Chr. von paganen Vorbildern geprägt wurde. Zur inhaltlich-organisatorischen Übernahme und Umprägung paganer Bildungsinstitutionen durch christliche Lehrer wie Origenes siehe ferner Marksches (2007, 47–109, bes. 93–107 zur „christlichen Privatuniversität“ des Origenes in Cäsarea) und Georges (2014, 31–35). Auch Klemens von Alexandria orientierte sich, was die „formal relativ freie Form des Lehrens“ angeht, am „Modell einer ‚paganen‘ Philosophenschule“ (Hose 2014, 41, vgl. auch 45). Zur Organisation und zum Lehrbetrieb von Philosophenschulen in der römischen Kaiserzeit siehe auch Hadot (2003).

352 Zur Begegnung des Porphyrios mit Origenes siehe Abschnitt 1.1 dieser Einleitung und Porph. Chr. fr. 6F. Be. Anm. 26.

353 Pietzner (2013, 279–323), vgl. auch Marksches (2007, 96–97).

354 Schott (2006, 243–244), Schott (2008a, 269–270), Pietzner (2008a, 882–883), Pietzner (2013, 307–316, bes. 313–314), Ulrich (2013, 477–479).

und zudem seiner Ansicht nach widergesetzliche Lebensstil des Origenes.³⁵⁵ Den Vorwurf, dass Origenes sich „wie ein Grieche gebärdet habe“ (ἐλληνίζων), belässt Porphyrios dabei nicht im Vagen. Ganz im Gegenteil: Er bietet einen Katalog von Vertretern des Platonismus, des Neupythagoreismus und der Stoa, mit denen sich Origenes „immerzu“ (ἀεὶ) beschäftigt habe. Diese Liste umfasst Platon, Numenios, Kronios, Apollophanes, Longin, Moderatos, Nikomachos, die berühmten Männer unter den Pythagoreern, Chairemon den Stoiker und Cornutus.³⁵⁶ Die Aufzählung dient weniger dazu, die Belesenheit des Origenes hervorzuheben,³⁵⁷ als vielmehr dazu, die Abhängigkeit seines Denkens von griechischer Philosophie im Allgemeinen sowie die Dependenz seiner bibelallegorischen Methode von der stoischen Philosophie (Chairemon, Cornutus) im Besonderen aufzuzeigen. Dabei ist ihm daran gelegen, das philosophische Erbe der Genannten für die „Hellenen“ zu reklamieren, die er im vorliegenden Text in einen dezidierten Kontrast und Gegensatz zu den „Christen“ setzt,³⁵⁸ die als unkultivierte „Barbaren“ konstruiert werden.³⁵⁹

Porphyrios begegnet der von Christen repräsentierten Hybridität, der Permeabilität zwischen paganen und christlichen Gruppierungen des 3. Jhs. n.Chr. sowie der lehrmäßigen Fluidität und zunehmenden Ununterscheidbarkeit der intellektuellen Zirkel also damit, dass er zwei klar voneinander abgegrenzte Kollektive der „Hellenen“ und der als „Barbaren“ konstruierten „Christen“ entwirft. Mit dieser rigiden Distinktion versucht Porphyrios das hellenische Gepräge christlicher Bildungseliten seiner Zeit zu übertünchen, weil er das Privileg und den Anspruch auf intellektuelle Vorrangstellung

355 Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,7: κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρὰ νόμῳ, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἐλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀφειλοῖς ὑποβαλλόμενος μύθοις.

356 Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,8.

357 Mit dieser Intention deutet Eusebios die von Porphyrios gebotene Lektüreliste um, in welcher er einen Beleg für die Bildungsbreite und die „umfangreichen Kenntnisse“ des Origenes „in den Wissenschaften der Griechen“ sieht, vgl. Eus. HE 6,19,9 (ἄσκησις καὶ πολυμάθεια) und 6,19,11 (τῆς Ωριγένους καὶ περὶ τὰ Ἑλλήνων μαθήματα πολυπειρία).

358 Dies wird daran ersichtlich, dass für Porphyrios die Philosophie die „richtige Lebenswahl“ ist und dass Origenes einen „entgegengesetzten Weg dazu eingeschlagen habe“: εἰς δὲ τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν τὴν ἐναντίαν ἐκείνῳ πορείαν ἐποιήσατο (Porph. Chr. fr. 6F. Be.).

359 Porph. Chr. fr. 6F. Be.: Dort finden sich drei explizite Erwähnungen der Christen (Eus. HE 6,19,7), fünf explizite Erwähnungen der „Hellenen“ (Eus. HE 6,19,7–8) sowie eine Erwähnung der „barbarischen Dreistigkeit“ (βάρβαρον τόλμημα), womit das Christentum gemeint ist (Eus. HE 6,19,7).

der hellenischen und speziell der platonischen Philosophie bedroht sieht.³⁶⁰ Diesem Bedürfnis, klare Grenzziehungen in einer intellektuellen Landschaft vorzunehmen, in der die Grenzen zunehmend zu verschwimmen drohen, kommt Porphyrios auch dadurch nach, dass er die Konversion des Ammonios Sakkas zur Philosophie sowie den Abfall des Origenes zum Christentum suggeriert, insinuiert bzw. inszeniert.³⁶¹ So sei Plotins Lehrer Ammonios Sakkas „von seinen Eltern als Christ unter Christen aufgezogen worden“, während er sich später aufgrund einer selbstständigen Vernunftentscheidung der Philosophie zugewandt habe,³⁶² die für Porphyrios nicht nur die „richtige Lebenswahl“ (τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν), sondern auch ein „gesetzesgemäßes Leben“ (τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν) darstellt.³⁶³ Origenes hingegen sei zwar als „Hellene mit griechischer Bildung erzogen worden“, sei dann jedoch zum „barbarischen“ Christentum abgefallen.³⁶⁴ Dass Porphyrios in *Contra Christianos* eine derartige Zweiteilung des geistigen Raums seiner Zeit vornimmt und zwei scharf voneinander getrennte Lager entwirft, dient zweifelsohne der Komplexitätsreduzierung angesichts eines Christentums, dessen Gepräge im Gegensatz zur Zeit des Kelsos immer platonischer geworden ist.

Indem Porphyrios sich selbst und das pagan-philosophische Erbe dem hellenischen Bereich zuschreibt, weist er zugleich die Christen aus diesem Bereich aus. Solche nahezu reflexartigen Inklusions- und Exklusionsmechanismen sind kennzeichnend für Situationen der Bedrohung³⁶⁵ und als identitätsstiftende Abgrenzungsstrategien paganer wie christlicher Gruppen gleichermaßen geläufig: So können im frühen Christentum z.B. diejenigen, die

360 Schott (2005, 281, 309) und Schott (2006, 242, 244). Die privilegierte Stellung von Philosophen wie Porphyrios ist nach Männlein-Robert (2014, 133) „materieller und sozialer“ Natur und bezieht sich konkret auf „Förderer resp. Gönner und damit verbundene Netzwerke“, aber auch auf „materielle Ressourcen wie Unterrichts- und Arbeitsräume, Wohnhäuser, Honorare und damit verbunden Ruhm und gesellschaftliche wie wissenschaftliche Anerkennung“.

361 Schott (2005, 309) und v.a. Schott (2008a, 262–271). Zur Historizität der von Porphyrios dargebotenen und von Eusebios im Kontext des Fragments widerlegten (Eus. HE 6,19,9–10) Konversions- bzw. Abfallsberichte wurden in der Forschung unterschiedliche Meinungen geäußert, siehe dazu den Überblick bei Schott (2008a, 260–261). Männlein-Robert (2014, 126–127) zeigt, dass die Konvertitenstilisierung ein wichtiges Element der Feindbildkonstruktion des Porphyrios ist.

362 Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,7: Ἀμμόνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἦν αὐτοῦ, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβόλετο.

363 Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,6–7. Belege zur auf Platon und Aristoteles zurückgehenden Lebenswahl-Lehre bei Becker (2013, 155–156).

364 Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,7: Ὁριγένης δὲ Ἑλλήν ἐν Ἑλληνισιν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα.

365 Frie/Meier (2014b, 6).

nicht zur christlichen Gemeinde gehören, als „diejenigen, die außen/draußen sind“, bezeichnet werden,³⁶⁶ und die Mitglieder einer Philosophenschule gelten als „diejenigen, die innen bzw. drinnen sind.“³⁶⁷ Unter Ausblendung aller innerplatonischen und innerphilosophischen Konkurrenzen seiner Zeit entwirft Porphyrios die pagane Philosophie als den großen Gegensatz zum Christentum. Eine derartige Innen-Außen-Konstruktion ist gemäß Werner Schirmer ein wichtiges Element von Bedrohungskommunikation, bei der „eine kommunikative Einheit zwischen Sprecher und Adressaten erzeugt“ wird, „die eine Differenzlinie zur Quelle der Bedrohung zieht. Die Bedrohung kommt von außen und bedroht etwas, das sich auf der Innenseite befindet. Durch den Verweis auf eine externe Bedrohung wird so ein Kollektiv auf der Innenseite geschaffen.“³⁶⁸ Besonders brisant ist die Schaffung einer Innenseite bei Porphyrios deswegen, weil Origenes seiner Meinung nach einmal zu diesem Innenbereich gehörte. Somit ist Porphyrios’ klare Benennung zweier Lager und die Lokalisierung der christlichen Bedrohung im Außen geradezu als ein Indikator seiner Bedrohungswahrnehmung zu deuten, weil Origenes mit seiner platonisierenden Interpretation des Christentums diese Innen-Außen-Dichotomie unterwanderte. Indem Porphyrios auf den „weit verbreiteten Ruhm“ des Origenes in Kreisen der christlichen Intellektuellenelite in seiner Verfassergegenwart aufmerksam macht,³⁶⁹ verdeutlicht er, dass die Bedrohung der Alleinstellung und Authentizität der paganen Philosophie keine Episode blieb, sondern dass auch nach dem Tod des Origenes Mitte der 250er Jahre die Gefahr einer Vermischung pagan-platonischer Philosophie mit christlichen Inhalten im letzten Drittel des 3. Jhs. n.Chr. immer noch akut ist.

Dieser Befund verdeutlicht, dass Porphyrios in *Contra Christianos* ein verzerrtes Bild der christlichen Religion zu entwerfen versucht. Ein Zerrbild liegt deswegen vor, weil Porphyrios die Hybridität und damit die Pluralität eines zunehmend intellektualisierten Christentums nicht als eine legitime Ausprägung des Christentums gelten lassen will. Bei einem Versuch bleibt es allerdings deswegen, weil Porphyrios mit seinem Zerrbild gerade bestätigt, dass es zu seinen Lebzeiten innerchristliche Aushandlungsprozesse gegeben hat, in denen Theologen wie Origenes mit Nachdruck vertraten, dass Christ-

366 So schon im *Neuen Testament*, wo die Formulierung *οἱ ἔξω* bzw. *οἱ ἔξωθεν* die Nicht-Christen bezeichnet, vgl. 1 Thess 4,12; 1 Kor 5,12–13; Kol 4,5; 1 Tim 3,7.

367 So z.B. bei Atticus: *πρὸς μὲν τοὺς ἐνδον ἡμῖν [...] ἅτε φίλους ὄντας [...]* (Attic. fr. 4,30 Des Places = Eus. PE 15,6,6).

368 Schirmer (2008, 215).

369 Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,5.

sein pagan-philosophische Bildung nicht ausschließt, sondern beinhaltet. Zwar geht aus der *Vita Plotini* hervor, dass Porphyrios sehr wohl zwischen „den Christen“ (οἱ Χριστιανοί) einerseits und Splittergruppen wie den christlichen Gnostikern andererseits unterschied.³⁷⁰ Doch was die unbestimmte Masse der Christen angeht, die im griechischen Titel von *Contra Christianos* zudem ohne Artikel genannt werden (Κατὰ Χριστιανῶν),³⁷¹ liegt die Schlussfolgerung nahe, dass Porphyrios in ihnen eine weitgehend homogene Gruppe sehen wollte, in der die faktisch sich vollziehende Aneignung pagan-platonischer Philosophie keinen Platz haben durfte. Das dichotomische Modell eines Konflikts zwischen den „Hellenen“ und den „Christen“, das Porphyrios vertritt, belegt damit auf eindrückliche Weise gerade das, was es zu kaschieren versucht: die Vielfalt antiker Christentümer, unter denen die philosophisch-intellektuelle Variante ihren festen Platz hatte.³⁷² Es ist diese Ausformung des Christentums, der in *Contra Christianos* größere Aufmerksamkeit gewidmet worden sein dürfte, als der fragmentarische Überlieferungszustand errahnen lässt.

2.4 Strategien des Umgangs mit der christlichen Bedrohung im Überblick

Obwohl in den sicher zuweisbaren Fragmenten und Testimonien von *Contra Christianos* Elemente einer Bedrohungskommunikation festzustellen sind, die in Teilen pessimistische Züge trägt, ist das Werk nicht als Zeugnis einer Resignation gegenüber dem Christentum zu werten. Denn die porphyriani-schen Texte bieten darüber hinaus einen Einblick in die Offensivstrategien des Umgangs mit der christlichen Bedrohung. Diese werden im Folgenden in thematischer Ordnung skizziert. Dabei werden bewusst nur die sicher zuweisbaren Fragmente als Datengrundlage herangezogen.³⁷³

370 Porph. VPlot. 16,1–2.

371 Zum Titel siehe Abschnitt 1.2 dieser Einleitung.

372 Zur Pluralität des antiken Christentums bzw. zur Ausprägung unterschiedlicher lokaler Christentümer siehe z.B. Auffarth (2003), Marksches (2007, 337–383) und Leppin (2012, 249–252). Die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Christentümer rechtfertigen es jedoch auch, von *dem* antiken Christentum zu sprechen (Leppin 2012, 251–252). Die innerchristliche Pluralität einerseits sowie die Inkorporation von Elementen der ‚paganen‘ Kultur und Religion im Christentum andererseits bedingen es, dass „fluid religious identities“ ein generelles Signum von Religiosität in der Spätantike blieben (Maxwell 2012, 864–865, hier 864).

373 Siehe zu diesen Angriffsstrategien auch Schott (2005, 301–312), der allerdings nicht zwischen sicher und nicht sicher zuweisbaren Fragmenten von *Contra Christianos* unterscheidet.

2.4.1 Angriff auf die Bibel und christliche Auslegungsmethoden

Der Großteil der erhaltenen Fragmente und Testimonien von *Contra Christianos* besteht aus einer fundamentalen Kritik an biblischen Schriften. Dieser Befund sagt einiges über den philologischen Charakter und den wissenschaftlichen Ansatz des Werks aus. Es muss jedoch berücksichtigt werden, dass diese Vorstellung vom Charakter von *Contra Christianos* überlieferungsbedingt ist und sich nur auf eine Teilkenntnis des Werks stützen kann. Denn sichere Inhaltsangaben sind mit Bezug auf die Bücher 1, 3, 4, 12, 13 und 14 nur bruchstückhaft möglich, wohingegen sich über den Inhalt der Bücher 2, 5 bis 11 und 15 überhaupt keine Angaben machen lassen. Obwohl Bibelkritik innerhalb der platonischen Christentumskritik kein Novum darstellt,³⁷⁴ unterscheidet sich der Angriff auf die Heiligen Schriften des Porphyrios nach Maßgabe des Überlieferten deutlich von dem des Kelsos, und zwar hinsichtlich Methode und Präzision gleichermaßen. Aus den erhaltenen Texten geht hervor, dass Porphyrios eine minutiöse und für einen nicht-christlichen Intellektuellen ungewöhnlich gute Kenntnis der Bibel besaß, und zwar sowohl des *Alten Testaments* als auch der neutestamentlich gewordenen Schriften. Die Vertrautheit mit dem Inhalt der Bibel lässt den Rückschluss zu, dass Porphyrios das Christentum seiner Zeit als eine Buchreligion wahrnahm und dass er ob des hohen Stellenwerts der Bibel als Heilige Schrift, Gotteswort und Offenbarungsurkunde davon ausging, dass ein Angriff auf den Grundtext der Christen große Wirkung entfalten würde.³⁷⁵ Die Widerlegungsversuche auf christlicher Seite, wie sie v.a. von Hieronymus überliefert sind, bestätigen, dass die Bibelkritik des Porphyrios ernst genommen und als gefährlich eingestuft wurde. Da im Kommentarteil inhaltliche Details diskutiert werden, sei hier das methodische Vorgehen des Porphyrios bei seiner Bibelkritik überblickshaft dargestellt.

Als ein von Longin ausgebildeter Philologe³⁷⁶ achtet Porphyrios selbstverständlich durch genaues Lesen auf alle sprachlichen Besonderheiten des Bibeltextes. Mit Bezug auf den *Pentateuch* wirft er den „jüdischen Schriften“ und damit dem *Alten Testament* in der griechischen Übersetzung (*Septuaginta*) *μωχθηρία* („Schlechtigkeit“) vor, womit im Kontext der Stelle sowohl ein schlechtes Schriftstellerniveau als auch die moralisch-theologische Fragwürdigkeit des Inhalts von *Pentateuch*-Erzählungen gemeint sein

374 Zur Bibelkritik bei Kelsos siehe Fiedrowicz (2011, 77–89).

375 Vgl. Smith (2009, 38).

376 Siehe dazu Abschnitt 1.1 dieser Einleitung.

können.³⁷⁷ Bei der zum Komplex der Danielüberlieferungen gehörenden Erzählung *Susanna* stellt Porphyrios ein Wortspiel fest, das seiner Ansicht nach nur in der griechischen Sprache möglich sei. Aus diesem Befund zieht er den Schluss, dass diese Erzählung sowie das ganze Buch *Daniel* eine auf Griechisch verfasste Fälschung bzw. Fiktion gewesen sei.³⁷⁸ Auch narrative Ungereimtheiten und Unwahrscheinlichkeiten sowie unlogische Handlungselemente alttestamentlicher Erzählungen moniert er: So sei es nicht vorstellbar, dass der sonst als hochmütig dargestellte König Nebukadnezar jemals demütig vor Daniel hätte auf die Knie fallen können,³⁷⁹ und an der Beltsazar-Episode in *Dan* 5 erscheint ihm anstößig, dass die Ehefrau Beltsazars mit Blick auf Daniel mehr wisse als ihr Ehemann.³⁸⁰ Mit Blick auf das *Neue Testament* kann als gesichert gelten, dass Porphyrios einen synoptischen Vergleich anstellte, um auf Unterschiede und Widersprüche zwischen den synoptischen Evangelien aufmerksam zu machen.³⁸¹ Konkrete Beispiele sind Widersprüche bei den Genealogien Jesu, die Matthäus und Lukas bieten,³⁸² als unvereinbar eingeschätzte Divergenzen bei den mattheischen und lukanischen Kindheitsgeschichten Jesu,³⁸³ sowie Widersprüchlichkeiten bei den Auferstehungsberichten.³⁸⁴ Die Brisanz des Widerspruchsarguments besteht darin, dass vom platonischen Standpunkt der Wahrhaftigkeit Gottes aus betrachtet ein Buch unmöglich göttlich inspiriert sein kann, wenn es unauflösbare Widersprüche enthält.³⁸⁵ Anhand von nachweislichen Falschzitaten der Evangelisten aus dem *Alten Testament* versucht Porphyrios zu zeigen, dass die Schreiber der Evangelien sich nicht einmal in ihren eigenen als heilig anerkannten Schriften auskennen.³⁸⁶ Ihre Darstellungen seien

377 Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,4; Riedweg (2008, 191 Anm. 22).

378 Porph. Chr. fr. 14T. Be. = Hier. in Dan. prol. 45–66. Zum Vorwurf, dass das Buch *Daniel* in Teilen eine Fiktion und in seinem prophetischen Anspruch eine Erdichtung sei, siehe auch Porph. Chr. fr. 13T. Be. = Hier. in Dan. prol. Z. 1–32; Porph. Chr. fr. 19T. Be. = Hier. in Dan. 3,98.

379 Porph. Chr. fr. 17T. Be. = Hier. in Dan. 2,46.

380 Porph. Chr. fr. 20T. Be. = Hier. in Dan. 5,10a.

381 Porph. Chr. fr. 46T. Be. = Hier. in Matth. 3,3.

382 Porph. Chr. fr. 54T. Be. = IshoʿDad von Merv, Comm. in Matth., p. 12 Gibson.

383 Porph. Chr. fr. 55T. Be. = Epiph. Haer. 51,8.

384 Porph. Chr. fr. 61T. Be. = Petr. Com., Hist. scholast., In evangelia 185; Porph. Chr. fr. 62T. Be. = IshoʿDad von Merv, Comm. in Joh., p. 278–279 Gibson.

385 Wagenmann (1878, 280), Georgiades (1891, 20–21).

386 Porph. Chr. fr. 45F. Be. = Hier. Tract. in Marc. 1,1–12; Porph. Chr. fr. 59F. Be. = Hier. in psalm. 77,2; ähnlich Porph. Chr. fr. 52T. Be. = Hier. in Dan. 1,1, wo Porphyrios durch einen Abgleich mit der alttestamentlichen Überlieferung Fehler im mattheischen Stammbaum Jesu moniert.

unzuverlässig und „falsch“.³⁸⁷ Der Hang zur Übertreibung und die narrative Hervorhebung von Wundern seien ein weiteres Indiz für die historische Unglaubwürdigkeit des Gesagten.³⁸⁸ Es ist gut möglich, dass Porphyrios auch einen Plagiatsvorwurf gegen den Verfasser der *Apostelgeschichte* erhoben hat, um deutlich zu machen, dass Inhalte neutestamentlicher Schriften von pagan-philosophischem Gedankengut abhängig sind.³⁸⁹ Anhand dieser Belege wird deutlich, dass das philologische Vorgehen des Porphyrios stark interessengeleitet ist, ausschließlich negative Bewertungen der literarischen Qualität und des Inhalts der Bibel intendiert und darauf abzielt, die Bibel als falsch und erdichtet darzustellen. Damit konterkariert er nachhaltig die christliche Überzeugung von der Inspiration der Schrift.

Neben dem Angriff auf die Bibel an sich belegen die erhaltenen Fragmente und Testimonien, dass Porphyrios sich mit den Auslegungsmethoden zeitgenössischer christlicher Lehrer wie Origenes auseinandersetzte. Besonders Augenmerk gilt hierbei der allegorischen Auslegung, die Origenes nachweislich sehr extensiv praktiziert hat.³⁹⁰ Dieser Angriff ist insofern folgerichtig, als dass die Allegorese den Christen ermöglichte, die biblischen Texte philosophisch aufzuladen und dadurch auch ihre theologischen Anstößigkeiten zu mildern. Den Christen die Berechtigung zur Allegorese streitig zu machen, gehört zu den Absichten des Porphyrios in *Contra Christianos*. Dass er die angebliche Abstrusität der christlich-allegorischen Exegese unterstreicht, bedeutet allerdings nicht, dass er die Allegorese als Textauslegungsmethode grundsätzlich verwirft. Seine allegorische Deutung der Nymphengrotte in Homers *Odysee*, die er in *De antro nympharum* bietet, beweist das Gegenteil. Wie ich an anderer Stelle ausführlich dargelegt habe, ist die Konkurrenz zwischen neuplatonischen Philosophenzirkeln und ihren christlichen Pendants als eine Konkurrenz der Textgemeinschaften verstehbar.³⁹¹ In dieser Konkurrenz werden nicht nur die Texte des jeweiligen Gegners angegriffen, sondern es wird auch die Zulässigkeit bestimmter Interpretationsverfahren der gegnerischen Textgemeinschaft in Zweifel gezogen.

387 Porph. Chr. fr. 56T. Be. = Hier. Epist. 57,8,4–9,1; Porph. Chr. fr. 58T. Be. = Hier. in Matth. 9,9.

388 Porph. Chr. fr. 60T. Be. = Hier. Hebr. quaest. in Gen. 1,10.

389 Porph. Chr. fr. 73T. Be. = Cod. Lavra [Athos] 184. B. 64 saec. X, Scholion zu Apg 15,20. Bereits bei Kelsos spielt dieser Plagiatsvorwurf in der Bibelkritik eine wichtige Rolle, siehe z.B. Orig. Cels. 1,21; 4,11; 4,21 und Fiedrowicz (2011, 78).

390 Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,4–8; Porph. Chr. fr. 7F. Be. = Didym. in eccles. 9,10.

391 Becker (2015b). Im Folgenden sind Passagen dieses Beitrags ohne weitere Kennzeichnung in teils modifizierter Form übernommen.

Textgemeinschaften (*textual communities*) können im Anschluss an mediävistische Forschungen als soziale Kollektive definiert werden, deren Konstitution als Gruppe in einem identitätsstiftenden Bezug auf autoritative und als normativ erachtete Texte gründet.³⁹² Diese grundlegenden Texte werden auf eine ganz bestimmte Weise interpretiert, wobei ein Gelehrter bzw. eine Gelehrtengruppe das ‚korrekte‘ Textverständnis vorgibt und verbürgt. Textgemeinschaften sind damit auch Deutungs- bzw. Interpretationsgemeinschaften, die auf einer Bedeutungszuschreibung von Experten basieren, durch die sowohl der Stellenwert des Textes für die Gemeinschaft als auch die Zulässigkeit bestimmter Interpretationsverfahren festgelegt werden. Zu den Interpretationsverfahren gehört in den platonischen Zirkeln der Kaiserzeit und Spätantike zweifelsohne auch die Allegorese.

Wie im Falle christlicher Schulen, wie sie z.B. für Origenes in Alexandria und Cäsarea bezeugt sind, sind auch die weltanschaulichen Wissensbestände paganer Philosophenzirkel in entscheidendem Maße von der Rezeption und Interpretation normativer Texte beeinflusst – sei dies nun in Form der gemeinsamen Textlektüre und Kommentierung im Rahmen des Philosophieunterrichts oder in Form der schriftlichen Auslegungspraxis, deren Resultate einem interessierten und elitären Publikum zugänglich gemacht werden. Ein Beispiel dieser kollektiven Rezeptionspraktiken bietet Porphyrios selbst in der *Vita Plotini*, indem er Einblicke in Plotins Zirkel in Rom gewährt.³⁹³ Homer hat nun nicht nur für die platonische Textgemeinschaft, der sich Porphyrios zugehörig weiß, eine hervorgehobene Stellung als autoritativer Text.³⁹⁴ Auch für Porphyrios selbst hat er eine zentrale Bedeutung, wie schon seine philologischen Kommentare zu diesem Grundtext hellenischer Bildung verdeutlichen.³⁹⁵ Neben der philologischen Bedeutung ist allerdings auch auf die spirituelle und philosophische Relevanz hinzuweisen, die diese Texte für Porphyrios besitzen. Denn die Suche nach dem Heil der Seele, das in neuplatonischen Kategorien als Rückkehr der Seele in ihre göttliche Heimat gedacht ist, spielt im Denken des Porphyrios nicht nur eine wichtige Rolle. Vielmehr schließt diese Suche in entscheidendem Maße Texte mit ein, zu denen neben Homer z.B. auch Platon

392 Siehe hierzu v.a. Stock (1983, 90–92) sowie Stock (1990). Zu antiken Philosophenzirkeln als Textgemeinschaften siehe z.B. Rüpke (2007, 51) und Lang (2009, 322–323). Zur Herstellung von Normativität durch Exegese siehe Pollmann (2009, 55).

393 Porph. VPlot. 14; siehe dazu Männlein-Robert (2001, 140–141), Riedweg (2012, 439–442), Pietzner (2013, 303–304).

394 Siehe dazu v.a. Lamberton (1986).

395 Siehe dazu MacPhail (2011).

und die Orakel gehören, die Porphyrios in *De philosophia ex oraculis hau-rienda* zusammenstellt und auslegt.³⁹⁶ Was nun Homer anbelangt, so schätzt Porphyrios ihn, wie andere Philosophen der Kaiserzeit auch,³⁹⁷ nicht bloß als Dichter von hohem Alter, sondern auch als philosophischen Wahrheitslehrer von großer Autorität. Für Porphyrios ist Homer folglich der Mediator einer „alten Weisheit“ (παλαιὰ σοφία), der in seine Epen „Bilder göttlicher Dinge“ (εἰκόνες τῶν θειοτέρων) eingestreut habe.³⁹⁸ Homers poetische Erfindungen gingen letztlich, so Porphyrios, auf „bestimmte Wahrheiten“ zurück,³⁹⁹ die der philosophischen Allegorese zugänglich seien. Im Dienste dieser allegorischen Homer-Auslegung stehen die bereits erwähnte Schrift über die *Nymphengrotte in der Odyssee* sowie die Abhandlung *Über die Styx*.⁴⁰⁰ Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht auch der überlieferte Titel einer verlorenen Schrift des Porphyrios *Über die Philosophie Homers* (Περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας).⁴⁰¹

Bei der Kritik der christlichen Allegorese in *Contra Christianos* war es Porphyrios also besonders wichtig, die eigene philosophisch-philologische Tradition von dem als bedrohlich eingeschätzten Missbrauch durch die Christen abzugrenzen, um der christlichen Vereinnahmung des wissenschaftlichen Erbes der Philosophenschulen Einhalt zu gebieten und um philosophische Ansprüche der Christen zurückzuweisen.⁴⁰² In diesem Anliegen ist letztlich der Philosophenkatalog in einem Fragment aus dem dritten Buch von *Contra Christianos* begründet: Er soll nicht nur zeigen, dass die Theologie des Origenes gänzlich von der platonischen, stoischen und pythagoreischen Philosophie beeinflusst ist, sondern auch, dass Origenes die allegorische Methode von den Stoikern Chairemon und Lucius Annaeus Cornutus (beide 1. Jh. n.Chr.) übernommen habe.⁴⁰³ Was Porphyrios damit bestreiten

396 Johnson (2013, 105–110, hier 110); siehe dazu auch Staab (2002, 110).

397 Z.B. Plutarch, Dion Chrysostomos, Favorinus von Arles, Maximus von Tyros und möglicherweise auch Longin; siehe dazu Männlein-Robert (2001, 101–102).

398 Porph. Antr. 36. Zum Stellenwert Homers als durch Allegorese zugänglich gemachter Lehrautorität und Lehrreferenz im Neuplatonismus siehe neben der Schrift *De antro nympharum* von Porphyrios z.B. Plot. Enn. 1,6,8 (Allegorese der Odysseus-Figur), Lamberton (1986, 83–133) und Schelske (2011, 90).

399 Porph. Antr. 36: οὐ γὰρ ἐνὶ ἐπιτυχίᾳ πλάσσειν ὅλην ὑπόθεσιν μὴ ἀπὸ τινων ἀληθῶν μεταποιῶντα τὸ πλάσμα.

400 Zur letztgenannten Schrift siehe Porph. fr. 372F.–380F. Smith.

401 Porph. fr. 371T. Smith. In der Kaiserzeit gibt es einige Schriften mit diesem Titel, siehe dazu Fornaro u.a. (2009, 120 Anm. 48).

402 Siehe dazu Abschnitt 2.3.3 dieser Einleitung.

403 Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,8: ἐχρῆτο δὲ καὶ Χαϊρήμονος τοῦ Στωϊκοῦ Κορνοῦτου τε ταῖς βίβλοις, παρ’ ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ’ Ἑλλήσιν μυστηρίων γνούς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσήψεν γραφαῖς.

möchte, ist die Zulässigkeit der Allegorese bei der Bibelinterpretation, weil, so postuliert Porphyrios, der Bibeltext einerseits wörtlich verstanden werden müsse und weil andererseits die Allegorese als eine spezifisch pagane Textauslegungsmethode bestimmt wird.⁴⁰⁴ Ihr ‚korrekter‘ Einsatz wird auf den subjektiv erhobenen Anspruch einer pagan-platonischen Deutungshoheit zurückgeführt, die festlegt, welche Texte dafür geeignet sind und welche nicht. Dieser Anspruch auf eine pagan-platonische Deutungshoheit liegt der mehrfach geäußerten Behauptung zugrunde, die Texte des *Alten Testaments* seien bloße „Mythen“ bzw. „Geschichten“ (μῦθοι) und der pagan-philosophischen Theologie und Allegorese „fremd“.⁴⁰⁵ Die Bibelkritik des Porphyrios stellt damit auch eine Verteidigung des Wahrheitsgehalts jener Texte dar, die für ihn einen Stellenwert besaßen, der dem Heiligkeitsstatus der Bibel auf christlicher Seite vergleichbar ist. Denn die Texte eines Homer waren gemäß Porphyrios der philosophischen Allegorese eben nicht fremd, sondern angemessen.

2.4.2 Angriff auf das biblisch-christliche Gottesbild und Jesu Göttlichkeit

Wenn Porphyrios im dritten Buch von *Contra Christianos* die „jüdischen Schriften“ der *μοχθηρία* („Schlechtigkeit“) zeihet, so kann damit – wie oben dargelegt⁴⁰⁶ – sowohl die schlechte literarische Qualität des *Pentateuchs* bzw. der Bibel als auch die sittlich-theologische Schlechtigkeit ihres Inhalts gemeint sein. Es scheint, dass die Rolle der Bibel in *Contra Christianos* mit der Stellung der homerischen Epen und Hesiods *Theogonie* in Platons *Politeia* vergleichbar ist. So, wie Platon Homer und Hesiod für ihre theologischen Aussagen kritisierte und in ihren Mythen eine Gefährdung der Seelenbildung und der philosophischen Reflexion über das Göttliche erblickte, so macht Porphyrios an verschiedenen Stellen deutlich, dass das biblisch-christliche Gottesbild mit der philosophischen und hier speziell der platonischen Theologie nicht vereinbar sei. Auch wenn die Belege insgesamt spärlich sind, steht außer Zweifel, dass Porphyrios die biblischen Schriften konsequent mit den Deutungsmustern platonischer Theologie gelesen hat,

404 Vgl. Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,4; 6,19,7.

405 Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,4: οὐκ ἀπολογίαν μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων, παραδοχὴν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οἰκείοις φεροῦσας; Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,7: κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας ἐλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μῦθοις.

406 Siehe Abschnitt 2.4.1 dieser Einleitung.

deren Gültigkeit und Wahrheit er für sich beansprucht. Von dieser Warte aus zensiert er, wie einst Platon Homer und Hesiod, den Grundtext der Christen, weil er ihn als nicht vertrauenswürdige Quelle über die Natur des Göttlichen ansieht. Dies soll den Christen zeigen, wie abstrus ihre theologischen Überzeugungen sind.

Einige erhaltene Texte von *Contra Christianos* lassen den Schluss zu, dass Porphyrios anhand der Paradiesgeschichte (Gen 2) sowie der Geschichte vom Sündenfall (Gen 3) auf die Problematik des biblisch-christlichen Gottesbilds hingewiesen hat. So wirft er bezüglich des Baums der Erkenntnis von Gut und Böse die provokante Frage auf, weshalb Gott die Erkenntnis von Gut und Böse überhaupt verboten habe. Dass er die Erkenntnis des Bösen verbietet, scheint Porphyrios noch hinnehmbar. Doch dass Gott das Gute verbieten sollte, ist eine vom platonischen Standpunkt aus gesehen äußerst anstößige Aussage.⁴⁰⁷ Denn nach platonischer Auffassung ist Gott einzig gut und das Erkennen des Guten ist mit dem Erkennen des Göttlichen eng verwoben. Zudem stellt das „Verbieten von Erkenntnis“ einen Affront gegen jegliche philosophische Beschäftigung dar, was für Porphyrios ebenfalls problematisch ist. Aus neuen, von Richard Goulet vorgeschlagenen Testimonien geht zudem hervor, dass Porphyrios dem biblischen Gott vorgeworfen hat, den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse mit einer bösen Absicht gepflanzt zu haben und dass er seinen eigenen Geschöpfen durch die todbringende Natur des Baums offensichtlich Anteil an der Sterblichkeit geben wollte.⁴⁰⁸ Die von Porphyrios insinuierte Vorstellung, dass Gott in der Paradiesgeschichte böse Absichten erkennen lasse und zudem Tod und Sterblichkeit erschaffen habe, steht dem platonischen Gottesbild diametral entgegen und soll die theologische Unangemessenheit biblischer Gottesaussagen unterstreichen.

Einen perfiden Zug im biblischen Gottesbild konstruiert Porphyrios dadurch, dass er den christlichen Glaubenssatz von der Sendung des Sohnes auf seine Voraussetzungen prüft: Wenn Gott wirklich „sanftmütig und barmherzig“ sei (*clemens et misericors*), wie könne er dann seinen Sohn – welthistorisch betrachtet – erst so spät auf die Erde schicken und sich für das Zugrundegehen so vieler vorchristlicher Völker überhaupt nicht interessieren?⁴⁰⁹ Die christliche Botschaft vom gütigen Gott ist damit sehr

407 Porph. Chr. fr. 47F. Be. = Sever. Gabal. De mundi creat. Orat. 6,3.

408 Porph. Chr. fr. 48T. Be. = Michael Glykas, Quaest. in sac. script., cap. 45; Porph. Chr. fr. 49T. Be. = Michael Glykas, Quaest. in sac. script., cap. 46.

409 Porph. Chr. fr. 79F. Be. = Hier. Epist. 133,9,3–4; Porph. Chr. fr. 80T. Be. = Joh. Chrys. Hom. in Jo. 17,3–4.

grundsätzlich infrage gestellt. Ferner hat Porphyrios die in der Bibel mehrfach geäußerte und in seinen Augen zu undifferenziert formulierte Überzeugung von der Omnipotenz Gottes dadurch in Zweifel gezogen, dass er behauptete, dass Gott dann auch die Fähigkeit besitze zu lügen, wenn ihm alles möglich sei.⁴¹⁰ Ein wichtiger Themenkomplex, durch den sich *Contra Christianos* inhaltlich deutlich von der christenkritischen Schrift des Kelsos unterscheidet, scheint die Trinitätslehre gewesen zu sein, die erst seit dem 3. Jh. n.Chr. maßgeblich von Origenes mit ausgeprägt wurde. Durch ein neues, von Christoph Riedweg vorgeschlagenes Testimonium ist gesichert, dass Porphyrios den Christen aufgrund ihrer trinitarischen Vorstellungen Vielgötterei vorwarf und dass er damit den christlichen Anspruch, eine monotheistische Religion zu sein, fundamental ins Wanken brachte.⁴¹¹ Dieses neue Testimonium lässt darüber hinaus zumindest erahnen, dass Porphyrios die Dreieinigkeitslehre in ihrer origenistischen Form mit der platonischen Drei-Hypostasen-Lehre in Bezug gesetzt haben könnte und möglicherweise der Abhängigkeit von platonischer Terminologie oder gar des Plagiats bezichtigte.⁴¹² Wie Luc Brisson mit Recht anmerkt, weist diese Auseinandersetzung mit der Trinität auf das leider nur in wenigen Textstücken angedeutete philosophische Niveau von *Contra Christianos* hin, das trotz der zahlreichen und überwiegenden Hinweise auf den philologischen und historisch-kritischen Charakter des Werks nicht vergessen werden sollte.⁴¹³

In den Bereich trinitätstheologischer Fragen weist auch die Kritik an der Göttlichkeit Jesu, an der Inkarnation sowie an der Logos-Christologie, weil Porphyrios bei seiner diesbezüglichen Kritik auch implizite Aussagen zum Verhältnis zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn macht. Mithilfe der stoischen Unterscheidung zwischen einem „ausgesprochenen“ (λόγος προφορικός) und einem „inwendigen Logos“ (λόγος ἐνδιάθετος) untergräbt Porphyrios die Sinnhaftigkeit der Logos-Christologie: Denn wenn Christus als Logos im Sinne des „ausgesprochenen Logos“ verstanden werden soll, wäre sein Heraustreten aus dem Vater ein Heraustreten in die Nicht-Existenz, weswegen er letztlich gar kein Sein hätte. Wenn er allerdings im Sinne des „inwendigen Logos“ der Logos sei, sei er vom Vater nicht unterscheidbar bzw. nicht unterschieden.⁴¹⁴ Auch hieran wird deutlich, wie Porphyrios philosophi-

410 Porph. Chr. fr. 64T. Be. = Didym. in Iob. 10,13.

411 Porph. Chr. fr. 80T. Be. = Joh. Chrys. Hom. in Jo. 17,3–4.

412 Siehe dazu die Anmerkungen ad Porph. Chr. fr. 80T. Be.

413 Brisson (2011, 277–278, 287–290); siehe dazu auch Morlet (2011e, 428).

414 Porph. Chr. fr. 66F. Be. = Michael Psellos, Opusc. theol. 75,102–116; Porph. Chr. fr. 67F. Be. = Michael Psellos, Opusc. theol. 97,18–24; Porph. Chr. fr. 68F. Be. = Theophyl. Enarr. in Io.; PG 123, 1141.

sche Deutungsmuster strategisch dazu benutzt, theologische Aussagen des *Neuen Testaments* ad absurdum zu führen. Die aus der Perspektive platonischer Theologie äußerst anstößige Inkarnation des Logos hat Porphyrios mit Sicherheit und mit Rekurs auf den Prolog des *Johannesevangeliums* in *Contra Christianos* auch thematisiert, obwohl es anhand der sicher zuweisbaren Fragmente nicht möglich ist, Einzelheiten seiner Kritik zu rekonstruieren. Möglicherweise interpretierte er die Inkarnation als ein christliches Eingeständnis der Veränderlichkeit Gottes, was im Widerspruch zur platonischen Lehre von der Unwandelbarkeit Gottes steht.⁴¹⁵ Im Zusammenhang mit der platonischen Vorstellung von der Unveränderlichkeit Gottes steht sicherlich auch die Kritik am Wankelmut Jesu: So jedenfalls deutete Porphyrios den Passus Joh 7,8–10, wo es heißt, dass Jesus erst nicht zum Laubhüttenfest nach Jerusalem gehen möchte, dass er dann jedoch trotzdem geht.⁴¹⁶

2.4.3 Angriff auf biblische und außerbiblische Referenzfiguren der Christen

Zur Angriffsstrategie des Porphyrios gehört es auch, biblische Figuren bzw. Personen sowie zeitgenössische christliche Lehrer persönlich zu diskreditieren. Belege gibt es diesbezüglich für Daniel, die Apostel (v.a. Petrus und Paulus) und christliche Exegeten wie Origenes. Insofern die biblischen Figuren und Personen im Glauben der Christen eine Autoritätsstellung und Vorbildfunktion haben, sind Invektiven gegen die Integrität und Heiligkeit dieser Personen stets wohl kalkuliert. So genoss Daniel zur Abfassungszeit von *Contra Christianos* ein großes Ansehen als Prophet, der nicht nur von Christus, sondern auch über die Endzeit geweissagt habe. Porphyrios legt einen Passus der *Daniel*-Erzählungen, wo Daniel von Nebukadnezar viele Geschenke erhält und annimmt, dahingehend aus, dass der Bibeltext die Bestechlichkeit Daniels impliziere. Dadurch soll Daniel moralisch angeschwärzt werden.⁴¹⁷ Ähnliche Intentionen verfolgt Porphyrios durch seine sehr negative Evaluation der Apostel Petrus und Paulus, die zur Zeit der Abfassung von *Contra Christianos* als Heilige und Märtyrer verehrt wurden.⁴¹⁸ Als arme und ungebildete Leute vom Land habe ihre Mission darin bestanden, alte reiche Damen durch Zauberkunststücke zu beeindru-

415 Siehe dazu die Anmerkungen ad Porph. Chr. fr. 66F. Be.

416 Porph. Chr. fr. 69T. Be. = Hier. Adv. Pelag. 2,17.

417 Porph. Chr. fr. 18T. Be. = Hier. in Dan. 2,48.

418 Siehe dazu z.B. Porph. Chr. fr. 1T. Be. Anm. 4.

cken, um Geld zu verdienen.⁴¹⁹ Außerdem hätten sie die „Einfachheit“ bzw. „Naivität“ (*simplicitas*) und die „Unwissenheit“ (*imperitia*) ihrer Zuhörer ausgenutzt.⁴²⁰ Dass Paulus sich im sogenannten Zwischenfall von Antiochia (Gal 2,11–14) offen mit Petrus über die Wahrheit des Evangeliums gestritten habe, weil Petrus sich vor Judenchristen heuchlerisch verhalten habe, interpretiert Porphyrios so, dass Petrus des Irrtums (*error*) schuldig sei und Paulus einen ungezügelten und ungehobelten Charakter (*procacitas*) habe, der ihn sogar veranlasse, gegen den Apostelfürsten vorzugehen.⁴²¹ Ihren Streit als „kindisches Gezänk“ zu bezeichnen,⁴²² ist schärfste Polemik und dient dazu, die als heilig respektierten und verehrten Apostel als allzu menschlich darzustellen.

Von den zeitgenössischen christlichen Lehrern bzw. Intellektuellen scheint in *Contra Christianos* Origenes eine besondere Bedeutung gehabt zu haben.⁴²³ Zwar ist diese hervorgehobene Stellung v.a. durch die fragmentarische Überlieferungslage bedingt, es sprechen jedoch aufgrund der philosophischen Ausprägung des Christentums, das Origenes verkörpert, auch sachliche Gründe dafür, dass Porphyrios v.a. diesen Theologen zur Zielscheibe seiner Kritik machte.⁴²⁴ Aufgrund der Art und Weise, wie Porphyrios Origenes und Exegeten seiner Couleur beschreibt, ist die These gerechtfertigt, dass er die gelehrten Christen seiner Zeit zumindest implizit als Sophisten darstellen wollte. Diese These lässt sich dadurch erhärten, dass Porphyrios gewisse Signalwörter (καταγοητεύειν, τῦφος, καπηλεύειν) verwendet, die teilweise bereits seit Platon zur Bezeichnung von Sophisten, ihres Charakters und ihrer Tätigkeit dienen.⁴²⁵ Vom platonischen Standpunkt

419 Porph. Chr. fr. 70F. Be. = Hier. in psalm. 81.

420 Porph. Chr. fr. 72T. Be. = Hier. in Ioel 2,28–32.

421 Porph. Chr. fr. 1T.–5T. Be., hier Porph. Chr. fr. 1T. Be. = Hier. in Gal. praef., Z. 94–99.

422 Porph. Chr. fr. 3T. Be. = Hier. Epist. 112,11.

423 Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,5–8; Porph. Chr. fr. 8T. Be. = Michael Syr. Chron. 6,7,112; Porph. Chr. fr. 9T. Be. = Bar Hebraeus, hist. eccl., 1,11.

424 Siehe dazu Abschnitt 2.3.3 dieser Einleitung.

425 Die offensichtlichsten Anspielungen auf das von Platon maßgeblich mitgeprägte Negativbild der Sophisten in Porph. Chr. fr. 6F. Be. sind die Verben „verhexen, zaubern“ (καταγοητεύειν: Eus. HE 6,19,4) und „verhökern“ (καπηλεύειν: Eus. HE 6,19,7). Die Semantik der Worthexerei und des Verschacherns dient seit Platon dazu, die Manipulationstaktiken und materiellen Interessen von Sophisten zu geißeln, siehe z.B. Plat. Polit. 291c; Plat. Symp. 203d; Plat. Prot. 313c; Iul. Poll. Onom. 4,47; 4,48; 4,49; 4,50; Wyss (2014, 513, 517–519). Ein weiteres Indiz ist das Substantiv „Dünkel, Stolz“ (τῦφος: Eus. HE 6,19,4), das in Porphyrios' eigenem Sprachgebrauch (Porph. VPlot. 18,5–6), aber auch bei anderen Autoren (Plut. De gen. Socr. 580b) ein Charakteristikum von Sophisten und ihres rhetorischen Poms

des Porphyrios aus wird die christliche Bildungselite dadurch deutlich von den pagan-platonischen Philosophen und ihrem Wahrheitsanspruch abgegrenzt. Im Porträt des Porphyrios erscheinen die christlichen Lehrer folglich als das Gegenteil ‚wahrer‘ Philosophen, nämlich als rhetorisch versierte Blender, Manipulatoren und Betrüger, die mit ihren allegorischen Bibelauslegungen die Vernunft ihrer Leser „verhexen“.⁴²⁶ Zwar bezeichnete das Wort „Sophist“ in Kaiserzeit und Spätantike in durchaus auch positiver Weise den öffentlichen Rhetoriker bzw. Rhetoriklehrer, um diesen Beruf von jenem des „Sprachlehrers“ (γραμματικός), von jenem des „Philosophen“ und von jenem des „Anwalts“ bzw. „Politikers“ (ῥήτωρ) abzugrenzen.⁴²⁷ Vor dem Hintergrund jedoch, dass das Lexem „Sophist“ sich in nachplatonischer Zeit in intellektuell-philosophischen Kreisen sowie in religiösen Gemeinschaften zu einem Schimpfwort entwickelt hatte, um intellektuelle, aber auch religiöse Gegner als schlechte Lehrer, inkompetente Exegeten und Scharlatane zu beschimpfen,⁴²⁸ wird deutlich, dass die implizite Stilisierung der Christen als Sophisten von großer polemischer Tragweite ist. Sie bildet eine wichtige Facette des vielschichtigen Feindbilds,⁴²⁹ das Porphyrios in *Contra Christianos* von den Christen zeichnet.

2.4.4 Historisierung und religionsgeschichtlicher Vergleich

Zu den wohl effizientesten Angriffstechniken des Porphyrios im Umgang mit der christlichen Bedrohung zählt zweifelsohne die Historisierung des Christentums sowie der religionsgeschichtliche Vergleich.⁴³⁰ Die schwerwiegenden Auswirkungen dieser beiden Methoden, die bei Porphyrios teils

ist; zur Sophistenstilisierung in *Contra Christianos* siehe ausführlich Becker (2016b).

426 Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,4.

427 Swain (1996, 97–100), Wyss (2014, 503–504 mit Anm. 3). Zur positiven Bewertung von Sophisten im professionellen Sinne in literarischen und inschriftlichen Quellen siehe z.B. Bowersock (1969), Puech (2002) und Pernot (2003).

428 Wyss (2014, 505–511); vgl. dazu auch Whitmarsh (2005, 17).

429 Zur Feindbildkonstruktion des Porphyrios in *Contra Christianos* siehe den ausführlichen und belegreichen Beitrag von Männlein-Robert (2014), die allerdings nicht auf die Sophistenstilisierung eingeht. Wie Wyss (2014, 522–524) zeigt, ist die Sophistenstilisierung bereits bei Kelsos ein wichtiges Element anti-christlicher Polemik. Zur Entstehung, den Funktionen und der historischen Analyse von Feindbildern siehe Koch (2014, 21–52).

430 Zum religionsgeschichtlichen Fokus des Porphyrios in *Contra Christianos* siehe auch Muscolino (2008/2009, 433–436).

ineinandergreifen, lassen sich anhand von drei Beispielen nachzeichnen, nämlich (1.) anhand des Umgangs mit der jüdischen Geschichte, (2.) anhand der Exegese des biblischen Buchs *Daniel*, und (3.) anhand der provokanten Frage, weshalb das Christentum weltgeschichtlich betrachtet erst so spät aufgekomen ist.

Ad (1.) Aus dem vierten Buch von *Contra Christianos* ist ein Zitat des Porphyrios überliefert, in dem er den Phönizier Sanchuniathon (2. Jahrh. v.Chr.) anführt, der sich im Rahmen seines historiographischen Schaffens auch über die Geschichte der Juden geäußert habe.⁴³¹ Wie Porphyrios selbst sagt, berichte Sanchuniathon „am zuverlässigsten“ bzw. „sehr zuverlässig“ über die „Geschichte“ bzw. „Kultur der Juden“ (ἱστορεῖ δὲ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα). Er habe allerdings nicht nur die jüdische, sondern „die ganze alte Geschichte mit Liebe zur Wahrheit“ (φιλαλήθως πᾶσαν τὴν παλαιὰν ἱστορίαν) aufgeschrieben. Da Eusebios, der diesen Text zitiert, nicht überliefert, in welchem Kontext und zu welchem Zweck Porphyrios sich auf die *Phönizische Geschichte* Sanchuniathons berief, ist darüber nur ein Wahrscheinlichkeitsurteil möglich. Da Porphyrios im genannten Zitat einerseits die Zuverlässigkeit des Phöniziers Sanchuniathon superlativisch bzw. elativisch (ἀληθέστατα) hervorhebt und andererseits nicht auf die jüdische Historiographie des *Alten Testaments* oder eines Flavius Josephus hinweist, ist gesichert, dass er im vierten Buch von *Contra Christianos* die jüdische Geschichte aus einer vergleichenden Außenperspektive in den Blick nahm. Dazu war es ihm offensichtlich von Belang, ein altes Dokument aus einer anderen Kultur zu benutzen.⁴³² Es ist nun nicht abwegig, dass Porphyrios zeigen wollte, dass die phönizische Religion älter sei als die jüdische, wobei es sogar denkbar ist, dass er Parallelen zwischen der phönizischen und der jüdisch-alttestamentlichen Religion aufzeigte, um daraus den Rückschluss zu ziehen, dass die jüdische Religion aus der phönizischen hervorgegangen sei.⁴³³ Es ist ebenso wahrscheinlich, dass Porphyrios deshalb auf Sanchuniathons Werk rekurrierte, um historische Aussagen des *Alten Testaments*

431 Porph. Chr. fr. 10F–11F. Be.; das Zitat des Porphyrios ist mehrfach und mit minimalen Textunterschieden bei Eusebios (Eus. PE 1,9,19–22; 10,9,11–13) und Theodoret (Thdt. Affect. 2,44–45) überliefert. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf die Version in Eus. PE 1,9,21, woraus auch alle angeführten Zitate stammen.

432 Für das Gewicht der porphyrianischen Argumentation spielt es dabei keine Rolle, dass Porphyrios das ursprünglich auf Phönizisch verfasste Werk Sanchuniathons in der griechischen Übersetzung des nachchristlichen Autors Philon von Byblos zitiert.

433 Vgl. dazu Moffatt (1931, 75), Den Boer (1974, 208), Meredith (1980, 1132) und Barnes (1995, 239).

bzw. der *Septuaginta* als unzutreffend bloßzustellen.⁴³⁴ In jedem Fall ist eine antijudaistische Polemik zu veranschlagen, die Eusebios auch in einer seiner Einleitungen zum genannten Porphyrios-Zitat selbst bezeugt.⁴³⁵ Insofern das Christentum aus dem Judentum hervorgegangen war, ergeben sich dadurch auch für die christliche Religion Konsequenzen, einerseits sicherlich im Hinblick auf die Zuverlässigkeit alttestamentlicher Aussagen, andererseits womöglich mit Blick auf Aspekte der christlichen Theologie, deren Beeinflussung durch ursprünglich phönizische – und damit nicht-jüdische – Elemente aufgedeckt werden sollte.⁴³⁶

Ad (2.) An der Exegese des biblischen *Danielbuchs* im zwölften Buch von *Contra Christianos* ist ersichtlich, dass Porphyrios bestrebt war, biblische Literatur historisch einzubetten. Im speziellen Fall des *Danielbuchs*, das von den zeitgenössischen Christen als prophetisches Buch geschätzt und ausgelegt wurde, dient die historische Betrachtung v.a. dazu, die sogenannten Visionen des Buchs als *vaticinia ex eventu* zu entlarven, d.h. als Historiographie im literarischen Mantel der Prophetie. Unter Rekurs auf die historiographischen Werke des Kallinikos von Petra, Diodorus Siculus, Hieronymos von Kardia, Polybios, Poseidonius von Apameia, Claudius Theon, Andronicus Alipus und des jüdischen Historikers Flavius Josephus weist Porphyrios nach,⁴³⁷ dass das Buch *Daniel* in verhüllter Sprache Ereignisse aus der Regierungszeit Antiochos' IV. Epiphanes (175–164 v.Chr.) verarbeitet. Daraus zieht er den Schluss, dass das Buch von einem Anonymus stammt, der sein Werk als Beitrag zum Widerstand gegen Antiochos IV. Epiphanes während des Makkabäeraufstands schrieb.⁴³⁸ Diese Datierung in die hellenistische Zeit widerspricht der traditionellen christlichen Ansicht,

434 Kellner (1865, 100), Riedweg (2005a, 186 Anm. 141).

435 Eus. PE 10,9,11; das Porphyrios-Zitat über Sanchuniathon folgt in Eus. PE 10,9,12.

436 Letzteres ist allerdings nur eine Vermutung. Diese ließe sich erhärten, wenn das von Nautin (1950, 410) vorgeschlagene Textstück aus Sanchuniathon/Philon von Byblos, das bei Eus. PE 1,10,44 überliefert ist, als Fragment aus *Contra Christianos* nachgewiesen werden könnte. Denn in diesem Text wird ein Bericht über ein Kinderopfer des Kronos geboten, der im Vokabular teils an christologische Aussagen des *Neuen Testaments* erinnert und möglicherweise zur Bestreitung der Einzigartigkeit des Opfertodes Jesu zitiert worden sein könnte. Da eine Zugehörigkeit zu *Contra Christianos* allerdings nicht stichhaltig nachgewiesen werden kann, stellt dieser Text kein belastbares Beweismittel dar und steht deshalb auch in der Abteilung der Dubia, siehe Porph. Chr. fr. 90D. Be.

437 Porph. Chr. fr. 15T. Be. = Hier. in Dan. prol. Z. 86–101.

438 Aufgrund der Fülle von Belegen zur porphyrianischen Exegese des *Danielbuchs* nenne ich lediglich die folgenden Fragmentnummern der vorliegenden Ausgabe: Porph. Chr. fr. 13T.; 16T.; 21T.; 22T.; 23T.; 24T.; 25T.; 26T.; 27T.; 28F.; 29F.; 30F.; 31T.; 32T.; 33T.; 34F.; 35T.; 36F.; 37F.; 38T.; 39T.; 40T.; 41T.; 42T.; 43T. Be.

wonach das *Danielbuch* vom historischen Daniel im 6. Jh. v.Chr. verfasst worden sei. Auch der prophetische Charakter des Buchs wird dadurch von Porphyrios negiert. Wie im Falle der porphyrianischen Rezeption Sanchuniathons/Philons von Byblos wird auch im vorliegenden Falle deutlich, dass Porphyrios historiographische Werke nicht-christlicher Autoren heranzog, um durch einen komparatistischen Ansatz biblische Aussagen zu hinterfragen.

Ad (3.) Eine Verquickung der historisierenden und religionsvergleichenden Methode findet sich in einem Fragment, in dem Porphyrios den universalen Anspruch des christozentrischen Heilsexklusivismus untergräbt.⁴³⁹ Wenn das Seelenheil nur in Christus möglich sei, so fragt Porphyrios, „was haben dann die Menschen so vieler Jahrhunderte vor Christus gemacht?“ (*quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum?*) Wenn sein Kommen so entscheidend gewesen sei, dann ist für Porphyrios unverständlich, warum Christi Ankunft so lange auf sich warten ließ. Die Absicht, die Porphyrios mit dieser provokanten Frage verfolgt, besteht darin, den universalen Geltungsanspruch der christlichen Heilsbotschaft durch den Hinweis auf ihre historische Bedingtheit zu widerlegen. Das Christentum und auch das Judentum, wie er in diesem Zusammenhang eigens betont, sind Religionen, die welt- und religionsgeschichtlich betrachtet sehr spät aufkamen: In Latium und Alba habe es immer schon religiöse Kulte gegeben, und auch in Rom habe es „jahrhundertlang“ (*longo saeculorum tractu*) eine blühende Religion gegeben, bevor das Christentum oder auch das Judentum aufgefunden seien. Die jüdische Religion sei erst „nach langer Zeit“ (*longo post tempore*) im lokal sehr begrenzten Gebiet Syriens aufgekommen, und noch später erst das Christentum. Das Vorhandensein religiöser Kulte, die älter sind als das Judentum und das Christentum, verbürgt für Porphyrios, dass der christliche Heilsanspruch absurd ist, weil er die Frage nicht beantwortet, „warum der sogenannte Erretter sich über so viele Jahrhunderte zurückgezogen hat?“ (*Quare [...] salvator qui dictus est, sese tot saeculis subduxit?*) Das christliche Innovationsbewusstsein, wie es zur Zeit des Porphyrios verschiedentlich vertreten wurde,⁴⁴⁰ wird dadurch seiner Plausibilität beraubt: Eine neue Religion, die von einer ebenfalls nicht sehr alten Religion (dem Judentum) abhängig ist und ihren universal gültigen Heilanspruch an einer historischen Person wie Jesus festmacht, kann unmöglich den jahrhundertalten religiösen Traditionen der nicht-jüdischen und nicht-christlichen

439 Porph. Chr. fr. 76F. Be. = Aug. Epist. 102,8. Aus diesem Fragment stammen auch alle im Folgenden angeführten Zitate.

440 Siehe dazu Abschnitt 2.3.2 dieser Einleitung und Becker (2015a, 58–59).

Völker überlegen sein. Damit wird das Neue der christlichen Religion ad absurdum geführt und argumentativ seiner Bedrohlichkeit beraubt.⁴⁴¹

2.4.5 Kritik zeitgenössischer kirchlicher Zustände

Trotz des philologischen bzw. historisch-kritischen Gepräges von *Contra Christianos*, wie es aus den sicher zuweisbaren Fragmenten und Testimonien ersichtlich wird, hat Porphyrios auch das zeitgenössische Christentum sowie Aspekte des kirchlichen Lebens kritisiert. Dies lässt darauf schließen, dass seine Kritik der christlichen Religion sich nicht nur auf Bücher stützte, sondern auch auf persönliche Einblicke in das zeitgenössische Christentum, wie er es im Osten und Westen des Römischen Reiches kennenlernte. Freilich ist aus dem sicher zuweisbaren Material nicht ersichtlich, auf welche Aspekte Porphyrios genau einging. Lediglich ein Testimonium bezeugt, dass Porphyrios die Machtstellung bzw. den Einfluss von Frauen in Gemeinden polemisch in Szene setzte. Er kritisierte, dass „vornehme bzw. verheiratete Frauen“ (*matronae*) und „Frauen“ (*mulieres*) in Gemeinden wie ein „Senat“ (*senatus*) agierten, in „den Kirchen Macht ausübten“ (*dominantur in ecclesiis*) und sogar Ämterbesetzungen im Klerus beeinflussten (*de sacerdotali gradu favor iudicat feminarum*).⁴⁴² Es ist gut möglich, dass sich Porphyrios hier mit einem Phänomen auseinandersetzt, das für Rom, wo sich Porphyrios in den 260er Jahren aufhielt, seit dem 2. Jh. n.Chr. belegt ist. Denn wohlhabende Frauen der Oberschicht zählten dort erwiesenermaßen zu den einflussreichen Mitgliedern der christlichen Gemeinden.⁴⁴³

441 Es ist bezeichnend, dass in den sicher zuweisbaren Texten von *Contra Christianos* die „Neuerungssucht“ (καινοτομία) der Christen, die z.B. Plotin an christlichen Gnostikern kritisiert (Plot. Enn. 2,9,6[11–12]), nicht thematisiert wird. Dafür kann allerdings auch der Überlieferungszufall verantwortlich sein.

442 Porph. Chr. fr. 81T. Be. = Hier. in Is. 3,12. Zur Kritik des Porphyrios an christlichen Frauen siehe auch Demarolle (1970), die allerdings nicht zwischen sicher und nicht-sicher zuweisbarem Material unterscheidet und deshalb zwar eine breitere, aber keineswegs sichere Quellenbasis beleuchtet.

443 Dazu Kolb (2002, 634–635).

3. Zur vorliegenden neuen Textsammlung

3.1 Überblick über bisherige Textsammlungen und Übersetzungen

Es ist wichtig zu betonen, dass es sich bei der vorliegenden neuen Sammlung der literarischen Überreste von *Contra Christianos* nicht um eine textkritische Edition handelt. Eine solche gibt es für *Contra Christianos* bislang nicht. Vielmehr wird hiermit eine neue Zusammenstellung von 132 Textstücken antiker, byzantinischer und frühneuzeitlicher Autoren vorgelegt, in der jeweils die einschlägigen kritischen Editionen – soweit vorhanden – als Textgrundlage dienen.⁴⁴⁴ Da das Werk des Porphyrios *Contra Christianos* nur in Bruchstücken erhalten ist, die ausschließlich bei christlichen Autoren überliefert sind, sind alle modernen Ausgaben dieses Textes das Resultat von Kompilationsprozessen, bei denen die Einzeltexte von verschiedenen Herausgebern und Gelehrten jeweils verschiedentlich gegliedert und angeordnet wurden. Da der innere Aufbau des ursprünglich 15 Bücher umfassenden Opus überlieferungsbedingt weitgehend im Dunkeln bleibt,⁴⁴⁵ sind seit dem 18. Jh. verschiedene Ansätze der Textpräsentation gewählt worden, die unterschiedliche Anordnungsprinzipien befolgen. Wichtige Vorarbeiten für die Porphyrios-Forschung leisteten in dieser Hinsicht einerseits Lucas Holstenius (1596–1661), der in seiner 1630 publizierte Schrift *De vita et scriptis Porphyrii philosophi dissertatio* eine erste Sammlung von Porphyriosfragmenten einschließlich *Contra Christianos* in Angriff nahm, und andererseits der englische Theologe Nathanael Lardner (1684–1768).⁴⁴⁶ In der Appendix

444 Morlet (2011d, 45) konstatiert, dass es seit Adolf von Harnacks Erstkompilation von *Contra Christianos* aus dem Jahre 1916 keine textkritische Auseinandersetzung mit diesem Werk des Porphyrios gegeben habe. Da der Text, den Harnack biete, teils veraltet sei, sei es geboten, wie dies auch Ramos Jurado et al. (2006) in ihrer spanischen Neuausgabe von *Contra Christianos* getan hätten, die aktuellen textkritischen Standardausgaben heranzuziehen. In den Anmerkungen der vorliegenden Sammlung werden vereinzelt auch textkritische Fragen beleuchtet, siehe z.B. Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 12 und 16, Porph. Chr. fr. 47F. Be. Anm. 5, Porph. Chr. fr. 79F. Be. Anm. 5, Porph. Chr. fr. 95D. Be. Anm. 1 und Porph. Chr. fr. 123D. Be. Anm. 2.

445 Es ist nicht zu klären, inwiefern es innerhalb der 15 Bücher einen argumentativen roten Faden gab. Aufgrund nachweislicher thematischer Überschneidungen und Bezüge zwischen den Büchern 12 und 13 (siehe Porph. Chr. fr. 44T. Be. Anm. 2) ist immerhin damit zu rechnen, dass *Contra Christianos* (auch) buchübergreifende Themen verfolgte. Dies spricht für einen inneren Werkzusammenhang.

446 Kleffner (1896, 49), Harnack (1916, 13), Muscolino (2008/2009, 129–131).

seines Werks *The Credibility of the Gospel History* (1727–1757) mit dem Titel *Testimonies of Ancient Heathens* stellte Lardner einige Textstücke aus bzw. zu *Contra Christianos* zusammen. Es handelt sich dabei um Passagen aus Eusebios, Hieronymus, Severian von Gabala und Augustinus, die sich auch in Adolf von Harnacks Erstausgabe von *Contra Christianos* wiederfinden. Als Gliederungsprinzip diente ihm dabei die Reihenfolge der biblischen Bücher, auf die sich die Texte der angeführten Kirchenväter beziehen.⁴⁴⁷ Vor dem Erscheinen der Harnack-Sammlung war es v.a. Thomas W. Crafer, der zu Beginn des 20. Jhs. den bis dahin bekannten Fragment- und Testimonienbestand von *Contra Christianos* sichtete und auf 46 Texte erweiterte. Dabei entschied er sich zu dem hypothetischen Unterfangen, den Inhalt der einzelnen Bücher zu rekonstruieren.⁴⁴⁸

Mitten im Ersten Weltkrieg, im Jahre 1916, erschien dann nach jahrelangen Vorarbeiten die von Adolf von Harnack (1851–1930) besorgte Erstausgabe von *Contra Christianos*, die 97 Texte umfasst.⁴⁴⁹ Der Textbestand dieser nicht-textkritischen Sammlung wurde entscheidend durch einen Handschriftenfund des französischen Gelehrten Charles Blondel beeinflusst, der 1867 in Epirus einen Kodex entdeckte, der sich im Privatbesitz des ehemaligen Konservators der Athener Nationalbibliothek M. Apostolides befunden hatte. Es handelt sich dabei um die Streitschrift *Apokritikos* des Makarios Magnes, die von Charles Blondel und Paul Foucart 1876 publiziert wurde.⁴⁵⁰ Bei diesem *Apokritikos* handelt es sich um ein apologetisches Werk, das im Stil der sogenannten Erotapokriseis verfasst ist, d.h. nach einem Frage-Antwort-Schema,⁴⁵¹ bei dem ein nicht namentlich genannter, philosophisch und philologisch gebildeter „Grieche“ (Ἕλλην) einem

447 Lardner (1838, 396–444); vgl. Harnack (1916, 10).

448 Crafer (1913), Crafer (1914); siehe dazu Muscolino (2008/2009, 136–140). Hypothetisch sind alle Rekonstruktionsversuche deswegen, weil nur für die Bücher 1, 3, 4, 12, 13 und 14 sichere Belege vorliegen. Diese erlauben allerdings lediglich Rückschlüsse auf einzelne Aspekte des Inhalts der genannten Bücher und nicht auf dessen gesamten Inhalt – mit Ausnahme vielleicht des 12. Buchs, das womöglich in Gänze dem biblischen *Danielbuch* gewidmet war. Was die Rekonstruktion des Inhalts einzelner Bücher von *Contra Christianos* angeht, so gab es dazu bereits vor Crafer Ansätze (Harnack 1916, 10), wie die Arbeiten Wagenmanns (1878), Georgiades' (1891) und Kleffners (1896) zeigen.

449 Harnack (1916); siehe dazu Muscolino (2008/2009, 149–153).

450 Blondel/Foucart (1876); siehe Goulet (2003/1, 25–26), Volp (2013, IX–X). Die kritische Standardedition des *Apokritikos* stammt von Goulet (2003/1–2). Eine neue textkritische Edition hat Volp (2013) vorgelegt.

451 Zu dieser bei Nicht-Christen und Christen gleichermaßen gebräuchlichen Literaturgattung siehe Dörrie/Dörries (1966), Volgers/Zamagni (2004) und Zamagni (2011).

ebenfalls anonymen „Christen“ kritische und polemisch formulierte Fragen (*quaestiones*) zum *Neuen Testament* und zur christlichen Lehre stellt,⁴⁵² die der christliche Dialogpartner beantwortet (*solutiones*). Die Identität des christlichen Autors liegt genauso im Dunkeln wie die geistige Herkunft des christenkritischen Materials, das sich sprachlich vom Stil der *solutiones* unterscheidet. Stilistische Unterschiede bestehen indes auch innerhalb der Fragen-Blöcke, weshalb damit zu rechnen ist, dass der *quaestiones*-Teil aus mehreren paganen Quellen schöpft bzw. zusammengesetzt ist. Da es allerdings auch Übereinstimmungen bei Formulierungen bzw. im Vokabular der *quaestiones* und *solutiones* gibt, kann zudem von einer christlichen Bearbeitung des ursprünglich paganen Kritikarsenals ausgegangen werden,⁴⁵³ was wiederum den Schluss nahelegt, dass der anonyme Grieche immer auch als ein literarisch überformtes Konstrukt aus christlicher Feder anzusehen ist.⁴⁵⁴ Vieles spricht dafür, dass der *Apokritikos* in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. n.Chr. geschrieben wurde, und möglicherweise handelt es sich beim Verfasser um den Bischof Makarios von Magnesia, der 403 n.Chr. auf der Synode *ad Quercum* den Bischof von Ephesos, Herakleides, anklagte.⁴⁵⁵ Die Partien des anonymen Griechen decken sich inhaltlich teils mit Passagen aus erhaltenen Fragmenten der christenkritischen Schriften des Porphyrios und Julian Apostatas, wobei auch Sossianos Hierokles⁴⁵⁶ als möglicher Ideenlieferant der *quaestiones* diskutiert wird.⁴⁵⁷ Harnack ging jedenfalls davon aus, dass die Passagen des anonymen Griechen über die Zwischenstufe von Exzerpten auf Porphyrios zurückgingen.⁴⁵⁸ Über die Hälfte der von Harnack gebotenen Texte, 52 an der Zahl, stammen aus diesem *Apokritikos*.

Sein Material gliederte Harnack thematisch nach fünf Themengruppen, welche die Inhalte der von ihm zusammengestellten Texte widerspiegeln und die wie folgt lauten: 1. Kritik der Evangelisten und Apostel als Grundlegung der Kritik des Christentums, 2. Kritik des *Alten Testaments*, 3. Kritik der Taten und Sprüche Jesu, 4. Dogmatisches, und 5. Zur kirchlichen Gegen-

452 Einen Inhaltsüberblick über die Kritik des Anonymus bietet Cook (2000, 168–249).

453 Goulet (1984).

454 Vgl. dazu z.B. Munnich (2011, bes. 102) und Chase (2014, 96, 98).

455 Zur Autorschaft des *Apokritikos*, zur Zeit der Abfassung sowie zur möglichen Herkunft des Materials, aus dem sich die *quaestiones* speisen, siehe den Einleitungsband zur kritischen Standardausgabe Richard Goulets (Goulet 2003/1), ferner Schröder (2011, 30–33) und Volp (2013, IX–XXIII).

456 Zum christenkritischen Werk des Sossianos Hierokles, gegen das Eusebios die Replik *Contra Hieroclem* verfasste, siehe Cook (2000, 250–276).

457 Zur Diskussion siehe Digeser (2002).

458 Harnack (1911), Harnack (1916, 8–10).

wart.⁴⁵⁹ Der Hauptteil der Ausgabe besteht einerseits aus Zeugnissen zum Leben und Werk des Porphyrios sowie zur Bezeugung von *Contra Christianos*⁴⁶⁰ und bietet andererseits „Fragmente und Exzerpte, Referate und Abgeleitetes“ aus *Contra Christianos*.⁴⁶¹ Wie diese Formulierungen erkennen lassen, war sich Harnack sehr wohl des diffizilen Charakters der überlieferten Texte aus und zu *Contra Christianos* bewusst. Dennoch unterschied er in seiner Textpräsentation nicht streng nach Fragmenten im engeren Sinne von Zitaten einerseits und Inhaltsreferaten andererseits. Nichtsdestotrotz blieb seine Ausgabe während des 20. Jhs. die Standardausgabe von *Contra Christianos*, deren Textnummerierung bis heute in wissenschaftlichen Publikationen als Referenz dient. Unbeschadet der Würdigung ihres Pioniercharakters⁴⁶² wurde v.a. seit der zweiten Hälfte des 20. Jhs. jedoch verstärkt Kritik an dieser Textsammlung laut. Sie richtete sich gegen die thematische Gliederung,⁴⁶³ die Aufnahme der Makarios-Fragmente, den zu undifferenzierten Umgang mit authentischem und potentiell unauthentischem Material, den textkritischen Zustand der zitierten griechischen und lateinischen Texte sowie gegen die Ausblendung der Kontexte bei der Textpräsentation.⁴⁶⁴

Harnack selbst schlug fünf Jahre nach dem Erscheinen seiner Ausgabe weitere ‚Fragmente‘ von *Contra Christianos* vor⁴⁶⁵ und war damit der erste einer Reihe von Gelehrten, die im Laufe des 20. Jhs. bis zum Jahre 2015 neue Fragmente und Testimonien der Porphyrios-Schrift in Aufsatzpublikationen vorlegten.⁴⁶⁶ Auch weitere Sammlungen und Übersetzungen erschienen bis

459 Harnack (1916, 10–11); vgl. dazu Laks (2011, 52) und Zambon (2012, 1434).

460 Harnack (1916, 23–41).

461 Harnack (1916, 43–104, Zitat S. 43).

462 Siehe dazu z.B. die wohlwollende Rezension von Geffcken (1916).

463 Bereits Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff kritisierte in einem Brief an Eduard Norden vom März des Erscheinungsjahres 1916 im Kontext einer Kurzbesprechung der Harnack-Ausgabe von *Contra Christianos* deren „Anordnung“: „Ich sehe Harnacks Sammlung der Reste von Porphyrios κ. ΧΡΩν durch, natürlich nur auf den Text. Schließlich ist es doch etwas, daß gemacht wird, was die philologischen Zauderer versäumt haben. Ob die Anordnung die beste ist, bezweifle ich zunächst; aber es wird doch sehr interessante Materialsammlung.“ [sic!] (zitiert nach Calder/Huss 1997, 146, Nr. 151).

464 Auf die verschiedenen Probleme der Harnack-Sammlung weisen z.B. hin: Barnes (1973, 428–430), Benoit (1978, 263–275), Meredith (1980, 1126–1128), Riedweg (2005a, 162 Anm. 40), Ramos Jurado et al. (2006, 36–41), Muscolino (2008/2009, 155–164), Magny (2010, 516–524), Laks (2011), Magny (2011, 63–64), Morlet (2011d, 32–45), Munnich (2011, 101–102).

465 Harnack (1921a), Harnack (1921b).

466 Im Einzelnen handelt es sich um folgende Publikationen: Jacoby (1929, 1220–1229), Jacoby (1930, 877–884), Nautin (1950), Altheim/Stiehl (1961), Altheim/Stiehl

zum Jahre 2009. So veröffentlichte Claudio Mutti 1977 eine italienische Übersetzung der Harnack-Ausgabe.⁴⁶⁷ Im Jahre 2005 erschien eine Ausgabe Robert M. Berchmans, die erhebliche Probleme bereitet und wissenschaftliche Mängel aufweist.⁴⁶⁸ Denn obwohl er im Titel, der *Porphyry Against the Christians* lautet, suggeriert, dass der Leser Fragmente und Zeugnisse dieses Textes geboten bekommt, stellt Berchman insgesamt 215 Texte einschließlich der christenkritischen Partien des *Apokritikos* in englischer Übersetzung zusammen, von denen nur ein Bruchteil einschlägig ist. Die Texte werden chronologisch nach Autoren gegliedert und stammen teils aus den Schriften des Porphyrios, teils aus den Schriften der Kirchenväter. Berchmans Ansicht zufolge sei das Werk des Porphyrios *Contra Christianos* während der Regierungszeit Diokletians als eine Sammlung verschiedener Schriften gegen bzw. über das Christentum entstanden, dessen Fragmente im Corpus der Porphyrios-Schriften und bei den Kirchenvätern zu finden seien.⁴⁶⁹ Da Berchman nicht mit der Existenz eines separaten Werks des Porphyrios *Contra Christianos* rechnet, ist seine Ausgabe eher als eine Textsammlung zum Thema „Porphyrios und das Christentum“ anzusehen. Die These, dass *Contra Christianos* eine mehr oder weniger lose Sammlung von Schriften

(1962), Hagedorn/Merkelbach (1966), Binder (1968), Gronewald (1968), Schäublin (1970), Cook (1998), Morlet (2008), Goulet (2010), Morlet (2011d, 46–49), Morlet (2013), Riedweg (2016). Zu den Textfunden seit Harnack siehe auch Barnes (1973, 424–428), Benoit (1978, 267–270), Beatrice (1991, 130–133) und Magny (2010, 524–528). Ramos Jurado et al. (2006, 41–45) und Muscolino (2008/2009, 153–155) geben über die zwischen 1921 und 1998 vorgeschlagenen Fragmente und Testimonien einen Überblick; Muscolino (2009, 400–445) druckt eben diese Texte mit einer italienischen Übersetzung in der Appendix seiner Ausgabe ab. Eine Übersicht über die Fragmente und Testimonien, die zwischen 1921 und 2010 vorgeschlagen wurden, bietet Zambon (2012, 1420–1421).

467 Mutti (1977); vgl. Morlet (2011d, 32). R. Joseph Hoffmann publizierte 1994 ein Buch mit dem Titel *Porphyry's Against the Christians. The Literary Remains* (Hoffmann 1994). Dieser Titel ist problematisch und irreführend, weil Hoffmann in dieser Publikation kein Bemühen um die Sammlung authentischer Porphyrios-Fragmente erkennen lässt, sondern lediglich eine englische Übersetzung der antichristlichen Partien aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes bietet, die er für porphyrianisch hält; vgl. dazu Morlet (2011d, 32) und Zambon (2012, 1419), die ebenfalls auf den irreführenden Titel hinweisen.

468 Berchman (2005). Zu den Problemen dieser Ausgabe, die hier nicht im Detail besprochen werden können, siehe die kritischen Rezensionen von Van der Horst (2006) und Simmons (2008), außerdem Muscolino (2008/2009, 175–178) und Schröder (2011, 24 Anm. 67).

469 Berchman (2005, 118–121). In seiner Einleitung bemerkt Berchman, dass *Contra Christianos* mindestens aus drei „Schriften“ („writings“) des Porphyrios bestand, nämlich aus *De philosophia ex oraculis haurienda*, den *Quaestiones Homericae* und den „writings against Zoroastrianism and Christianity“ (Berchman 2005, 3–4).

mit antichristlichen Spitzen und eben kein separates Werk des Porphyrios darstelle, erinnert an die Arbeiten Pier Franco Beatrices, dessen Publikationen jedoch von Berchman weder beachtet noch genannt werden.⁴⁷⁰ Im Jahre 2006 erschien die Sammlung einer spanischen Gelehrtengruppe um Enrique A. Ramos Jurado, die 29 Testimonien und 112 Fragmente umfasst und in der auch die nach Harnack vorgeschlagenen Fragmente berücksichtigt sind. Die Testimonien werden in spanischer Übersetzung, die Fragmente in spanischer Übersetzung und den Originalsprachen geboten. Das Gliederungsprinzip dieser Ausgabe besteht in der alphabetischen Reihenfolge der Autoren.⁴⁷¹ Trotz des Anspruchs, stärker zwischen authentischem und potentiell unauthentischem Material zu differenzieren,⁴⁷² wird bei der Textpräsentation nicht kenntlich gemacht, bei welchen Texten es sicher ist, bei welchen eine größere und bei welchen eine geringere Wahrscheinlichkeit besteht, dass sie auf Porphyrios zurückgehen. So sind z.B. auch die Partien des anonymen Hellenen aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes mit aufgenommen.

Im akademischen Jahr 2008/2009 legte Giuseppe Muscolino eine Doktorarbeit vor, die bislang nicht als gebundenes Buch publiziert worden ist, sondern nur als Online-Publikation zur Verfügung steht.⁴⁷³ Das Werk trägt den Titel „Porfirio: Il *Contra Christianos*. Per una nuova edizione dei frammenti“ und umfasst sowohl eine Neu-Kategorisierung aller bis 2008/2009 publizierten Fragmente in drei Klassen als auch eine neue Zusammenstellung von Testimonien und Fragmenten, die einen minimalistischen Ansatz erkennen lässt. In der umfangreichen Einleitung befasst sich Muscolino nicht nur mit der Biographie des Porphyrios sowie dem geistes- und religionsgeschichtlichen Kontext seines Werks.⁴⁷⁴ Er diskutiert vielmehr auch Titel, Ort, Entstehungszeit und Wirkung von *Contra Christianos*,⁴⁷⁵ um dann die bisherigen Ausgaben und editorischen Rekonstruktionsversuche der Gelehrten zu beleuchten, und zwar angefangen bei Lucas Holstenius bis hin zu Robert M. Berchman.⁴⁷⁶ Der Hauptteil der Arbeit besteht aus zwei Teilen,

470 Auf dieses Kuriosum weist auch Magny (2014, 18) hin.

471 Ramos Jurado et al. (2006); zum Ansatz dieser Ausgabe siehe auch die Ausführungen von Ramos Jurado (2006).

472 Vgl. Ramos Jurado et al. (2006, 60).

473 Muscolino (2008/2009); PDF abrufbar unter: <http://elea.unisa.it/xmlui/handle/10556/218?locale-attribute=de> (zuletzt eingesehen am 08.04.2015). Eine Publikation als Buch ist jedoch, wie ich nach Rücksprache mit Giuseppe Muscolino in Erfahrung gebracht habe, in Arbeit.

474 Muscolino (2008/2009, 1–93).

475 Muscolino (2008/2009, 97–124).

476 Muscolino (2008/2009, 129–178). Die Ausgabe von Ramos Jurado et al. (2006) wird in Muscolinos Bibliographie nicht erwähnt.

und zwar aus einer Sammlung aller verfügbaren Testimonien und Fragmente gemäß strengen methodischen Kriterien mit italienischer Übersetzung und Anmerkungen,⁴⁷⁷ die als Vorarbeit zur eigentlichen „nuova edizione dei frammenti“ intendiert ist, die daran anschließend folgt.⁴⁷⁸ Die Kriterien lassen nicht nur das Bestreben erkennen, den bisherigen Textbestand von *Contra Christianos* neu zu ordnen, um sicheres Porphyrios-Material von unsicherem Material zu scheiden. Vielmehr macht Muscolino seinem Leser durch eine mehrfache Buchstabenkennzeichnung gleich auf den ersten Blick deutlich, ob ein Fragment bzw. ein Testimonium als porphyrianisch gelten kann oder nicht. Was die Testimonien angeht, so hat Muscolino nicht nur bisher publizierte Werkbezeugungen im Wortlaut abgedruckt,⁴⁷⁹ sondern er bietet auch eine Liste von 24 neuen Testimonien, die bislang überwiegend noch nicht in einschlägigen Veröffentlichungen zu *Contra Christianos* publiziert worden sind.⁴⁸⁰

Was die Fragmente angeht, so unterscheidet Muscolino in jenem Abschnitt der Arbeit, welcher der eigentlichen Neuausgabe vorausgeht, zwischen „frammenti nominali“, „frammenti allusivi“ und „frammenti correlativi“. Unter den „frammenti nominali“ versteht er Texte, die entweder den Namen des Porphyrios bieten oder ein direktes Zitat des Werks bzw. Buchangaben aus *Contra Christianos* oder aber klar zuweisbare Polemik gegen Christus, die Apostel, die Gläubigen oder die Bibel.⁴⁸¹ Unter den „frammenti allusivi“ versteht er Texte, die weder Namensnennungen des Porphyrios noch direkte Erwähnungen von *Contra Christianos* enthalten, die vielmehr auf Porphyrios und/oder sein Werk auf allgemeine Weise anspielen.⁴⁸² Unter den „frammenti correlativi“ versteht er Texte, die allgemeine anti-christliche Polemik bieten, ohne dass ein Bezug zu *Contra Christianos*

477 Muscolino (2008/2009, 181–349).

478 Muscolino (2008/2009, 353–458).

479 Muscolino (2008/2009, 191–201).

480 Muscolino (2008/2009, 201–213). Von diesen 24 Testimonien hat Sébastien Morlet in den Jahren 2008 und 2011 unabhängig von Muscolino (2008/2009) insgesamt drei Testimonien publiziert; siehe zu den genauen bibliographischen Angaben Porph. Chr. fr. 50T. Be. Anm. 1; Porph. Chr. fr. 77T. Be. Anm. 1; Porph. Chr. fr. 78T. Be. Anm. 1.

481 Muscolino (2008/2009, 190). Die Fragmente dieser Kategorie umfassen bei Muscolino 80 Texte und stammen aus Eusebios, dem Codex Lavra, Didymos dem Blinden, Epiphanius von Salamis, Severian von Gabala, Hieronymus, Augustinus, Theodoret, Theophylaktos und Michael dem Syrer; siehe dazu im Einzelnen Muscolino (2008/2009, 214–255).

482 Muscolino (2008/2009, 190). Die Fragmente dieser Kategorie umfassen bei Muscolino 76 Texte und stammen aus Methodios von Olympos, Arnobius von Sicca, Eusebios, Anastasius Sinaita, Diodor von Tarsos, Drepanius Pacatus, Hieronymus,

erkennbar wäre.⁴⁸³ Bei der Auflistung der Fragmente aller drei Kategorien gibt Muscolino zudem zwischen den Kategorienkürzeln⁴⁸⁴ und der Fragmentnummer immer auch ein Buchstabenkürzel an, das dem Leser auf den ersten Blick verdeutlichen soll, wie die Porphyrioskenntnis des zitierenden Autors im Einzelfall höchstwahrscheinlich beschaffen war: (1) ein „D.“ (= „fonti dirette“) verweist dabei auf direkte Kenntnis von *Contra Christianos*, wie sie z.B. für Methodios von Olympos, Eusebios, Apollinaris von Laodizea und Didymos den Blinden gesichert sei; ein „M.“ (= „fonti mediate“) verweist auf indirekte Kenntnis lateinischer Autoren, die ihre Informationen über *Contra Christianos* lateinischen Werkzusammenfassungen oder Repliken entnehmen konnten; und ein „S.“ (= „fonti stratificate“) verweist darauf, dass die Herkunft der anti-christlichen Polemik in einem gegebenen Fragment nicht auf Porphyrios oder eine spezifische Replik zurückgeht, sondern auf einen über längere Zeit gewachsenen Fundus christenkritischer Argumente, deren porphyrianische Herkunft nicht mehr feststellbar sei.⁴⁸⁵ Auf die Auflistung der so in drei Abteilungen kategorisierten Fragmente folgt dann die eigentliche Neuausgabe Muscolinos, deren Anspruch es ist, nur sicheres und eindeutig zuweisbares Material aufzulisten. Diese „nuova collezione“ bietet 55 Testimonien und 31 Fragmente.⁴⁸⁶ Die Partien des anonymen Hellenen aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes sind aus diesem Textbestand ausgeschieden.

Die bislang aktuellste Ausgabe von *Contra Christianos* stammt ebenfalls von Giuseppe Muscolino. Sie wurde 2009 veröffentlicht und stellt einen Wiederabdruck der Harnack-Ausgabe mit italienischer Übersetzung auch der deutschsprachigen Passagen dar.⁴⁸⁷ Durch zahlreiche Anmerkungen zum Text wird allerdings sichergestellt, dass die Ausgabe nicht dem Forschungsstand des Jahres 1916 verhaftet bleibt. In einem Anhang sind

Augustinus und Nemesios von Emesa; siehe dazu im Einzelnen Muscolino (2008/2009, 255–291).

483 Muscolino (2008/2009, 190–191). Die Fragmente dieser Kategorie umfassen bei Muscolino 53 Texte und stammen überwiegend aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes, aber auch aus Diodor, Alberuni und Bar Hebraeus; siehe dazu im Einzelnen Muscolino (2008/2009, 291–338).

484 N. (= frammenti nominali), A. (= frammenti allusivi) und C. (= frammenti correlativi).

485 Muscolino (2008/2009, 191).

486 Muscolino (2008/2009, 355–430). Eine fortlaufende Zählung der Fragmente unter Nichtbeachtung der mehrfachen Zuweisung einer einzigen Zahl an mehrere Texte – wie dies Muscolino z.B. im Falle der Fragmente aus dem *Danielkommentar* des Hieronymus analog zu Harnack tut – ergibt die Zahl 80.

487 Muscolino (2009).

des Weiteren alle zwischen 1921 und 1998 vorgeschlagenen Fragmente und Testimonien mit einer italienischen Übersetzung abgedruckt.⁴⁸⁸ Insgesamt enthält diese Ausgabe somit die 97 Harnack-Fragmente sowie 24 im Anhang gebotene Texte, jeweils in Originalsprache und italienischer Übersetzung.

3.2 Methodischer Ansatz, Aufbau und Anordnungsprinzipien

Im Gegensatz zu allen bisher in Buchform erschienenen Sammlungen der literarischen Überreste von *Contra Christianos* besteht der grundlegende methodische Ansatz der vorliegenden Sammlung darin, zwischen sicher zuweisbarem und nicht sicher zuweisbarem Porphyrios-Material zu differenzieren und dies auch drucktechnisch bei der Textpräsentation dem Leser kenntlich zu machen.⁴⁸⁹ Dies geschieht in bewusster Abgrenzung zu Adolf von Harnacks Vorgehensweise, der es einst als „eine überkritische Pedanterie“ ansah, „jene 52 Stücke [sc. aus Makarios Magnes] und überhaupt alles nicht ganz Sichere von dem absolut Sicheren zu scheiden und für sich zu drucken.“⁴⁹⁰ Die methodisch gebotene Zurückhaltung bei der vorschnellen Zuweisung von Texten oder Textbruchstücken an Porphyrios folgt aus einem neueren Strang der *Contra-Christianos*-Forschung, der den Bestand bisher vorgeschlagener Fragmente und Testimonien bewusst kritisch auf seine (mögliche) Authentizität befragt und generell eine große Bereitschaft erkennen lässt, bestimmte Texte, die der kritischen Prüfung nicht standhalten, aus dem seit 1916 zusammengestellten Fragmentfundus von *Contra Christianos* wieder auszuschneiden. Neben den älteren Studien von Timothy D. Barnes und André Benoit⁴⁹¹ sind hier v.a. die neueren Arbeiten Giuseppe Muscolinos, Sébastien Morlets und Aaron P. Johnsons⁴⁹² zu nennen. In seiner extremen Ausprägung lässt dieser Forschungsstrang einen mini-

488 Muscolino (2009, 399–445).

489 Einen wichtigen Schritt in diese Richtung ist bereits, wie unter Abschnitt 3.1 dieser Einleitung erläutert wurde, Giuseppe Muscolino in seiner online veröffentlichten Dissertation gegangen, und zwar in jenem Teil seiner Arbeit, in dem alle bis 2008/2009 erschienenen Fragmente nach drei Kategorien und durch verschiedene Buchstabenkürzel unterschieden werden (Muscolino 2008/2009, 183–338). Seine eigentliche Neuausgabe umfasst dann nur noch mit dem Buchstaben „F.“ gekennzeichnete Fragmente, die Muscolino für sicher zuweisbar hält (Muscolino 2008/2009, 379–430).

490 Harnack (1916, 9).

491 Barnes (1973) und Benoit (1978); vgl. auch Barnes (1994, 54).

492 V.a. Muscolino (2008/2009), Morlet (2009, 41–48), Johnson (2010), Morlet (2010b), Morlet (2011b), Morlet (2011d), Morlet (2011e) und Johnson (2013, 47–

malistischen Ansatz erkennen, der nur jene Texte als zu *Contra Christianos* zugehörig gelten lässt, die aufgrund eindeutiger Namens- oder Titelnennungen sicher zugeordnet werden können.⁴⁹³ Was den von Harnack begründeten Maximalismus und den sich abzeichnenden Minimalismus angeht, schlägt die vorliegende neue Sammlung einen Mittelweg ein.

Bei der Erstellung des Textbestands der vorliegenden Sammlung wurden alle bisher publizierten bzw. vorgeschlagenen Fragmente und Testimonien von *Contra Christianos* gesichtet und darauf geprüft, ob sie Anhaltspunkte dafür bieten, die es als gerechtfertigt erscheinen lassen, sie mit Sicherheit der christenkritischen Schrift des Porphyrios zuzuweisen. Anhaltspunkte bieten einerseits, und dies in den allermeisten Fällen, Namensnennungen des Porphyrios oder – was seltener vorkommt – explizite Titelnennungen von *Contra Christianos* und implizite, paraphrasierende Anspielungen auf den Titel. Andererseits können aber auch Textstücke, die Porphyrios oder sein christenfeindliches Werk nicht explizit nennen, nach einem Vergleich mit sicher zuweisbaren Porphyrios-Texten Anhaltspunkte dafür liefern, dass ihr Inhalt aus *Contra Christianos* stammt. In der vorliegenden Sammlung

49). Die Arbeiten Johnsons und Morlets werden auch von Magny (2014, 36–40, 150) gewürdigt.

493 Siehe hierzu Morlet (2011d, 41–42) und Johnson (2016). Die erste Ausgabe von *Contra Christianos*, in welcher dieser Minimalismus praktiziert worden ist, ist die Online-Publikation Muscolinos (2008/2009, 379–430). Die neue Arbeit von Magny (2014) entzieht sich einer eindeutigen Zuordnung zum Minimalismus oder Maximalismus. Zumindest vordergründig kann das Werk als die radikalste Ausformung des Minimalismus angesehen werden: Magnys skeptischer Grundthese zufolge sind ein genuiner Porphyrios und damit auch Fragmente aus *Contra Christianos* in den christlichen Fundkontexten und „cover-texts“ praktisch nicht mehr greifbar (Magny 2014, 21–33). Diese radikale These, die das Verfälschungspotential der (christlichen) Überlieferung betont, sowie die Kritik an der Verwendung des Begriffs „Fragment“ in Bezug auf Texte aus *Contra Christianos* (Magny 2014, 25) werden im Buch selbst allerdings nicht methodisch konsequent verfolgt: Magny wendet nicht nur den Begriff „Fragment“ weiterhin auf Texte aus *Contra Christianos* an (z.B. Magny 2014, 36, 62, 78), sie spricht auch immer wieder wie selbstverständlich von den Ansichten des Porphyrios und hält zudem Texte der Harnack-Ausgabe für authentisch porphyrianisch, in denen Porphyrios nicht einmal namentlich erwähnt wird und deren Authentizität in der neueren Forschung zu Recht bestritten wird: Ein wichtiges Beispiel ist hier Porph. (?) Chr. fr. 73 Harnack (Magny 2014, 39), dessen Porphyrios-Bezug von Morlet (2010b) überzeugend infrage gestellt wird. Ein weiteres Beispiel ist Porph. (?) Chr. fr. 1 Harnack (Magny 2014, 36–40): Hier nimmt Magny die heftige und belegreiche Kritik an der Authentizität, die Morlet (2009, 41–48) und Johnson (2010), geäußert haben, letztlich nicht ernst genug.

ist dies bei einigen wenigen Texten der Fall.⁴⁹⁴ Einer dieser Texte wurde in der bisherigen Forschung wenig beachtet und bisher in keiner Ausgabe von *Contra Christianos* publiziert.⁴⁹⁵ Generell wird in der vorliegenden Sammlung darauf geachtet, bei der Präsentation zahlreicher Textstücke mehr Kontext aus den Fundautoren zu bieten, als dies in bisherigen Ausgaben seit Harnack der Fall war. Damit wird zumindest teilweise einer mit gutem Recht ausgesprochenen Forderung Ariane Magnys Rechnung getragen.⁴⁹⁶ Auch in den Einzelkommentaren werden immer wieder Bezüge zum Fundkontext hergestellt und bei der Interpretation beachtet, wenngleich es nicht das Ziel der vorliegenden Sammlung ist, die polemisch-apologetischen Intentionen der christlichen Porphyrios-Rezeption zu dokumentieren, um damit einen ‚Porphyrios des Eusebios‘, einen ‚Porphyrios des Hieronymus‘ und einen ‚Porphyrios des Augustinus‘ etc. zu präsentieren.⁴⁹⁷ Vielmehr besteht das Ziel der vorliegenden Sammlung darin, zu Porphyrios selbst vorzudringen, soweit dies freilich aufgrund der bruchstückhaften Überlieferungslage möglich ist. Zu diesem Zweck ist es vonnöten, nicht nur von den christlichen Tradenten her, sondern immer auch von Porphyrios her zu denken und sein ganzes Œuvre, wo es relevant ist, bei der Interpretation der erhaltenen Reste von *Contra Christianos* zu berücksichtigen und zum Vergleich heran zu ziehen.

In der vorliegenden Sammlung werden alle antiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Texte aus und zu *Contra Christianos* in drei Abteilungen gebündelt. Alle sicher zuweisbaren Porphyrios-Texte sind in den Abteilungen I und II der vorliegenden Sammlung vereint, alle nicht sicher zuweisbaren (= Dubia) in Abteilung III. Als sicher zuweisbar gelten Texte, die Porphyrios bzw. seinem anti-christlichen Argumentationshorizont zweifelsfrei zugeordnet werden können, und zwar, wie oben angedeutet, entweder durch Namensnennungen des Porphyrios, durch Anspielungen auf den Titel von *Contra Christianos* oder – und zwar bei jenen Texten, die beides nicht bieten – durch einen Inhaltsvergleich mit sicher zuweisbaren Texten.

494 Folgende Textstücke werden aus Gründen, die im jeweiligen Kommentar angegeben werden, als porphyrianisch angesehen, obwohl weder Porphyrios noch der Titel *Contra Christianos* explizit genannt werden: Porph. Chr. fr. 18T., 19T. Be. (aus dem *Danielkommentar* des Hieronymus), Porph. Chr. fr. 53T. Be. (aus Pacatus, *Contra Porphyrium*), Porph. Chr. fr. 80T. Be. (aus den *Johannes-Homilien* des Johannes Chrysostomos).

495 Es handelt sich dabei um ein neues Testimonium, das Christoph Riedweg vorgeschlagen hat, siehe Porph. Chr. fr. 80T. Be.

496 Magny (2010, 554–555), Magny (2011, 60–67, 74), Magny (2014, 21–26).

497 Dies ist das Anliegen Magnys (2014), das sie an den Porphyrios-Zitaten bei Eusebios, Hieronymus und Augustinus exemplifiziert.

Der inhaltliche Abgleich mit sicherem Porphyrios-Material bleibt auch dann wichtig, wenn in einem Text der Name des Porphyrios genannt wird, weil die Namensnennung allein nicht immer zuverlässig ist.⁴⁹⁸ Die in den Abteilungen I und II gebotenen Texte stellen unter Berücksichtigung und Prüfung aller seit 1916 vorgeschlagenen Textstücke aus und zu *Contra Christianos* das Minimum dessen dar, was beim derzeitigen Stand der Forschung diesem Werk des Porphyrios sicher zugeordnet werden kann. Dabei weist der Buchstabe „F.“ nach der Fragmentnummer jeweils darauf hin, dass es sich um ein Fragment aus *Contra Christianos* handelt; der Buchstabe „T.“ kennzeichnet ein (Inhalts-)Testimonium.⁴⁹⁹

- a) Als Fragmente werden Texte angesehen, in denen direkte Rede bzw. ein wörtliches Zitat des Porphyrios – sei es auf Griechisch oder Latein – geboten werden. Zitate, die als solche vom christlichen Autor gekennzeichnet sind und eingeleitet werden, gibt es wenige.⁵⁰⁰ Teils geht der Wortlaut eines christlichen Autors unvermittelt in direkte Rede über, sodass dem Leser klar ist, dass das Gesagte Porphyrios in den Mund gelegt wird und zumindest als Zitat verstanden werden soll.⁵⁰¹ Teils wird eine komprimierte Zusammenfassung porphyrianischer Ausführungen, die nachweislich vom christlichen

498 Dies belegt Porph. Chr. fr. 132D. Be., wo Porphyrios namentlich genannt wird; siehe dazu die Anmerkungen zu diesem Textstück in der vorliegenden Sammlung.

499 Zur traditionellen Differenzierung zwischen Fragment und Testimonium in Texteditionen fragmentarisch überlieferter Autoren sowie zur Problematik von deren Unterscheidung und Abgrenzung siehe Laks (1997), Magny (2010, 530–531), Laks (2011), Johnson (2016). Magny (2014, 24–25) hält aufgrund der diffizilen Überlieferungslage im Falle von *Contra Christianos* die Bezeichnung „Fragment“ für unangemessen.

500 Vgl. Harnack (1916, 9 Anm. 2), Morlet (2011d, 41). Es handelt sich um folgende Texte der vorliegenden Ausgabe: Porph. Chr. fr. 6F., 7F., 10F., 11F., 30F., 34F., 36F., 37F., 45F., 47F., 59F., 65F., 66F., 67F., 68F. und 70F. Be. Von den 81 sicher zuweisbaren Texten, die in den ersten beiden Abteilungen der vorliegenden Sammlung aufgelistet sind, bilden diese Fragmente im strengen Sinne also knapp 20% des Textbestands. Bezogen auf den Gesamtumfang der vorliegenden Sammlung sind es rund 12% des Textbestands.

501 Dies ist z.B. der Fall bei Porph. Chr. fr. 79F. Be., wo Hieronymus vom referierenden Konjunktiv (*qua ratione [...] passus sit*) unvermittelt in den Indikativ wechselt und dann eine direkte Frage stellt, die als Frage des Porphyrios gelesen werden soll: *neque enim Britanni, fertilis provincia tyrannorum, et Scythiae gentes omnesque usque ad oceanum per circuitum barbarae nationes Moysen prophetasque cognoverant. quid necesse fuit in ultimo venire tempore et non, priusquam innumerabilis periret hominum multitudo?* (Hervorhebung M. B.). Ein ähnlicher Fall liegt bei Porph. Chr. fr. 29F. Be. vor.

Autor selbst stammt, als Porphyrios-Zitat dargeboten.⁵⁰² Bei den auf Lateinisch gebotenen und als Zitat gekennzeichneten Fragmenten aus Hieronymus und Augustinus ist zu beachten, dass es sich um Übersetzungen handelt, deren Treue zum Original nicht überprüfbar ist.⁵⁰³ Diese Textstücke sind in der vorliegenden Sammlung dennoch als Fragmente (= F.) gekennzeichnet, weil sie von Hieronymus und Augustinus als Zitat des Porphyrios oder solcher, die ihn referieren,⁵⁰⁴ präsentiert bzw. stilisiert werden.⁵⁰⁵ Dass es sich dabei auch um raffende Paraphrasierungen porphyrianischer Ideen und nicht um wörtliche Übersetzungen handeln kann,⁵⁰⁶ ist möglich. Dies muss in Kauf genommen werden und wird bei der Interpretation im Kommentarteil auch berücksichtigt. Während diese Texte sprachlich eine Zitatform aufweisen, ist auf einer inhaltlichen Ebene der Übergang zum Testimonium fließend.

- b) Zu den Testimonien, die den Großteil der in Abteilung I und II gebotenen Textstücke ausmachen, zählen in einem weit gefassten Sinne sowohl Texte in indirekter Rede, wie z.B. unterschiedlich ausführliche Inhaltsangaben aus *Contra Christianos* oder Referate porphyrianischer Argumente, als auch konkrete Anspielungen auf Porphyrios und sein Werk, nicht jedoch zu allgemeine Bezeugun-

502 So bei Porph. Chr. fr. 28F. Be. aus dem *Danielkommentar* des Hieronymus.

503 Magny (2014, 61). Dies ist gesichert für Porph. Chr. fr. 28F. Be., wie Hieronymus selbst im Anschluss an das Porphyrios-Zitat sagt: *Haec, Porphyrius sequens Sutorium sermone laciniosissimo prosecutus est, quae nos brevi compendio diximus.*

504 Letzteres ist z.B. der Fall bei der 2. *quaestio* im 102. Brief des Augustinus, wo sicher zuweisbare Exzerpte aus *Contra Christianos* im Zitat einer anonymen Gruppe (*inquiunt*) referiert werden, siehe Porph. Chr. fr. 76F. Be. Wie Magny (2014, 105–107, 118) zu bedenken gibt, gehört es zur Gattung der *quaestiones*, paganes Material christlich umzuformen und literarisch zu überformen, weshalb Texte dieser Art nicht als Fragmente erachtet werden könnten. Dessen eingedenk, werden Texte dieser Art in der vorliegenden Ausgabe dennoch aus formalen Gründen als Fragmente dargeboten. Zum Verhältnis zwischen Porphyrios und der christlichen *quaestiones*-Literatur siehe auch Zamagni (2011).

505 Folgende Textstücke werden in der vorliegenden Ausgabe als Fragmente im beschriebenen Sinne angesehen: Porph. Chr. fr. 6F., 7F., 10F., 11F., 28F., 29F., 30F., 34F., 36F., 37F., 45F., 47F., 59F., 65F., 66F., 67F., 68F., 70F., 76F., 79F. Be. Von den 81 sicher zuweisbaren Texten, die in den ersten beiden Abteilungen der vorliegenden Sammlung aufgelistet sind, bilden Fragmente in diesem Sinne also knapp 25% des Textbestands. Bezogen auf den Gesamtumfang der vorliegenden Sammlung sind es rund 15% des Textbestands.

506 Magny (2010, 535).

gen des Werks wie z.B. der *Suda*-Artikel zu Porphyrios.⁵⁰⁷ Ansätze zu einer Ausdifferenzierung des literarisch-inhaltlichen Charakters dieser Testimonien gibt es in der Forschungsliteratur.⁵⁰⁸ Unter Berufung auf ein unpubliziertes Dokument Richard Goulets unterscheidet z.B. John Granger Cook zwischen „report/testimony (in indirect style)“ und „allusion“.⁵⁰⁹ Adolf von Harnack selbst überschrieb den Textteil seiner Ausgabe mit „Fragmente und Exzerpte, Referate und Abgeleitetes“, ohne dann aber bei den Textnummern genau zu sagen, ob es sich nun um ein Fragment, ein Exzerpt, ein Referat oder um Abgeleitetes handelt.⁵¹⁰ Auch wenn Cook bzw. Goulet mit Recht darauf hinweisen, dass bei der Beurteilung der Authentizität der überlieferten Texte von *Contra Christianos* eine Kategorisierung und Ausdifferenzierung gemäß der Art und Weise der Bezugnahme auf Porphyrios wichtig ist,⁵¹¹ wurde in der vorliegenden Ausgabe im Interesse der Benutzbarkeit auf eine derartige Feindifferenzierung bei der Textpräsentation verzichtet. Bei den mit dem Buchstaben „T.“ gekennzeichneten Textstücken wird der Benutzer der vorliegenden Ausgabe also immer aufgerufen sein, die Art und Weise der Bezugnahme (Anspielung, freies Inhaltsreferat, Paraphrase etc.) selbst zu prüfen und deren Aussagekräftigkeit abzuwägen. Der Kommentar gibt dazu eine inhaltliche Hilfestellung. Dass indes in der vorliegenden Ausgabe Texte von *Contra Christianos* überhaupt durch eine Buchstabenkennzeichnung nach Fragmenten und Testimonien dargeboten werden und somit eine zumindest grobe Unterscheidung auf den ersten Blick möglich wird, ist mit Blick auf die in Buchform vorliegenden Ausgaben von *Contra Christianos* ein Novum.

In Abteilung III werden Texte ohne Namensnennung des Porphyrios und ohne Titelnennung von *Contra Christianos* präsentiert,⁵¹² die in der bisheri-

507 Einschlägige Testimonien allgemeiner Art, die nicht als nummerierte Textstücke in die vorliegende Sammlung mit aufgenommen wurden, werden unter Abschnitt 1.2 dieser Einleitung aufgelistet und zitiert.

508 Siehe dazu z.B. Benoit (1978, 270–275), Morlet (2011d, 41), Cook (2012, 569 Anm. 31) und Zambon (2012, 1435).

509 Cook (2012, 569 Anm. 31).

510 Harnack (1916, 43); siehe dazu Laks (2011).

511 Vgl. Cook (2012, 569 Anm. 31); siehe dazu auch Johnson (2016).

512 Eine Ausnahme stellt Porph. Chr. fr. 132D. Be. dar, da in diesem Text des Damaskenos Studites aus dem 16. Jh. n.Chr. Porphyrios namentlich genannt wird.

gen Forschungsdiskussion seit Adolf von Harnack zwar *Contra Christianos* zugeordnet wurden, deren Bezug zu Porphyrios allerdings teils unsicher, teils (sehr) zweifelhaft ist. Alle Texte dieser Abteilung sind daher nach der Fragmentnummer mit dem Buchstaben „D.“ (= Dubium) gekennzeichnet, wodurch das Unsichere vom Sicherem in einer separaten Abteilung geschieden wird.⁵¹³ Nicht alle in der bisherigen Forschungsdiskussion vorgeschlagenen Texte dieser Art werden allerdings in die vorliegende Sammlung übernommen.⁵¹⁴ Das wichtigste Textcorpus, das nicht aufgenommen wurde, sind die Passagen des anonymen Griechen aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes. Es ist nicht ausgeschlossen, dass manche in den Dubia zu findende Argumente im Kern auf Porphyrios zurückgehen könnten. Die Indizien dafür werden im jeweiligen Kommentar geprüft. Zweifelhafte Textstücke der Harnack-Ausgabe wie z.B. die Partien des Anonymus im *Apokritikos* werden, wenn sie im Kommentar oder der Einleitung zitiert werden, mit einem eingeklammerten Fragezeichen hinter der Verfasserangabe – Porph. (?) Chr. – gekennzeichnet. So wird dem Leser entweder durch das Buchstabenkürzel „D.“ oder durch das eingeklammerte Fragezeichen auf einen Blick verdeutlicht, dass ein so gekennzeichnete Text Porphyrios nicht sicher zugewiesen werden kann. Dass die Texte der Abteilung III überhaupt in diese Sammlung mit aufgenommen wurden und somit keine streng minimalistische Ausgabe vorliegt, ist vornehmlich in einem forschungsgeschichtlich relevanten dokumentarischen Interesse, aber auch darin begründet, dass Bezugnahmen auf Gegner in der polemischen Weltanschauungskonkurrenz zwischen Christen und Heiden in der Antike oftmals indirekt geschehen und somit die im Kommentar jeweils zu prüfende Möglichkeit besteht, dass Porphyrios vielleicht auch dort rezipiert wird, wo er nicht direkt genannt wird. Dennoch ist es aus methodischen Gründen erforderlich, den in Abteilung III aufgeführten Texten Skepsis mit Blick auf deren Authentizität entgegen zu bringen.

Zu den Gründen, welche die Zuordnung dieses Textes zu den Dubia rechtfertigen, siehe die Ausführungen im Stellenkommentar.

513 Die separate Präsentation des nicht sicher zuweisbaren Materials in einer eigenen Sektion ist eine Forderung, die in neueren Beiträgen zu Recht erhoben wird, siehe Morlet (2011d, 42), der auch auf die Problematiken einer solchen Vorgehensweise aufmerksam macht, und Chase (2014, 94). Der erste, der im Rahmen einer Neuausgabe von *Contra Christianos* diesen Schritt gegangen ist, ist Muscolino (2008/2009), der in seiner nur online publizierten Arbeit zunächst alle Fragmente in drei Kategorien einteilt (Muscolino 2008/2009, 214–338: frammenti nominali, frammenti allusivi, frammenti correlativi) und dann in seiner eigentlichen neuen Sammlung der Fragmente von *Contra Christianos* auf unsicheres Material verzichtet (Muscolino 2008/2009, 379–430).

514 Siehe dazu Abschnitt 3.3 der vorliegenden Einleitung.

Was die Anordnungssystematik der Textstücke angeht, die in fortlaufender Nummerierung in den Abteilungen I, II und III geboten werden, gibt es folgende Unterschiede zu verzeichnen:

- Abteilung I vereint, wie sonst keine der bisherigen Sammlungen, 46 sicher zuweisbare Fragmente und Testimonien aus *Contra Christianos* mit Buchzuweisung. Da in einigen Textstücken angegeben ist, aus welchem Buch von *Contra Christianos* ein Fragment oder Testimonium stammt, bietet es sich aus Gründen der vollständigen Dokumentation aller verfügbaren Daten zu *Contra Christianos* an, die betreffenden Texte in Abteilung I nach diesen Buchangaben zu ordnen.⁵¹⁵ So wird dem Leser auf einen Blick deutlich, welche Inhalte aus welchen Büchern überliefert sind, obwohl der Gesamtinhalt eines genannten Einzelbuchs dadurch freilich nicht im Detail rekonstruiert werden kann und sollte.⁵¹⁶ Es handelt sich dabei um Material aus dem 1., 3., 4., 12., 13. und 14. Buch von *Contra Christianos*. Auf Spekulationen wurde weitgehend verzichtet, wenn auch nicht jeder einzelne in Abteilung I gebotene Text eine Buchangabe enthält. Das maßgebliche Kriterium in jenen Fällen, wo keine Buchangaben gemacht werden, sind inhaltliche Parallelen, die es rechtfertigen, einen bestimmten Text ohne Buchzuweisung einem bestimmten Buch von *Contra Christianos* zuzuweisen. Dies ist am offensichtlichsten bei den zahlreichen Fragmenten und Testimonien zum biblischen Buch *Daniel*, bei denen nur ein einziges die Angabe enthält, dass Porphyrios sich zu diesem alttestamentlichen Text im zwölften Buch von *Contra Christianos* geäußert habe.
- Abteilung II vereint 35 sicher zuweisbare Fragmente und Testimonien aus *Contra Christianos* ohne Buchzuweisung. Das Gliederungsprinzip in dieser Abteilung ist die thematische Anordnung, die sich bei vielen der gebotenen Texte anbietet. Die Titel der fünf Themengruppen lauten: 1. Zu Texten des *Alten Testaments*, 2. Zu den Evangelien und Evangelisten, 3. Zu Jesus Christus und seinen Aussprüchen, 4. Zu den Apo-

⁵¹⁵ Die Inspiration zu dieser Entscheidung verdanke ich Christoph Riedweg.

⁵¹⁶ In der Forschung gab es verschiedentlich sogar Versuche, den Inhalt der verlorenen Bücher 2, 5–11 und 15 zu rekonstruieren, ein Unterfangen, das freilich auf reiner Spekulation basiert (Harnack 1916, 10); siehe dazu die Literaturangaben bei Harnack (1916, 10) und insbesondere Crafer (1914, 499–510). Mutmaßungen über die in den verlorenen Büchern verhandelten Themen streuen teils auch Agathangelos Georgiades und Amos Berry Hulen in ihre Überblicksdarstellungen des Inhalts von *Contra Christianos* ein, siehe Georgiades (1891, 20–30, hier 24 und 27) und Hulen (1933, 45–49).

steln, 5. Vermischtes. Die thematisch vermischten Textstücke, die am Ende der Rubrik geboten werden, sind so angeordnet, dass thematisch Ähnliches möglichst nahe beieinander steht. Das thematische Anordnungsprinzip dieser Abteilung ist dadurch zu rechtfertigen, dass sich zahlreiche Texte auf dieselben oder auf ähnliche Themen beziehen. Es sollte den Leser allerdings nicht dazu verleiten, die angeführten Themen mit den ursprünglichen Interessen des Porphyrios gleichzusetzen. Denn wie z.B. die Arbeiten Ariane Magnys zum wiederholten Male deutlich machen,⁵¹⁷ zitieren christliche Autoren aus *Contra Christianos* immer mit ganz bestimmten eigenen Absichten, die es erschweren festzustellen, in welchem Kontext und zu welchem Zweck Porphyrios einen Kritikpunkt lancierte. So kann es z.B. sein, dass Porphyrios den Johannesprolog im Rahmen einer Kritik des *Johannesevangeliums* kritisierte oder im Rahmen einer spezifischeren Kritik an Jesus als dem Logos oder im Rahmen einer möglichen Auseinandersetzung mit der christlichen Trinitätstheologie oder aber in einem ganz anderen Kontext. Die Titel der Themengruppen sollten daher eher als wissenschaftlich begründete, aber nicht verbindliche Vorschläge angesehen werden. In den Formulierungen der Titel haben sich auf Basis des Inhalts der gebotenen Textstücke teils Anklänge an Harnacks thematische Gliederung ergeben.

- Abteilung III vereint 51 nicht sicher zuweisbare Texte, die aufsteigend-chronologisch nach den antiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Autoren geordnet sind, angefangen bei Methodios von Olympos (3./4. Jh. n.Chr.) bis hin zu Damaskenos Studites (16. Jh. n.Chr.).

Die Texte aller drei Abteilungen werden nach den aktuellen kritischen Standardausgaben zitiert, sofern diese vorhanden sind. Bei den Fragmentnummern durchgehend zitierte Referenz Ausgaben sind diejenigen von Adolf von Harnack sowie von Enrique A. Ramos Jurado et al.⁵¹⁸ Bei den Textstücken, die nach Adolf von Harnacks Erstausgabe von 1916 publiziert wurden, wird zudem immer nach der Fragmentnummer und der antiken Stellenangabe die moderne Publikation angegeben, in welcher der betreffende Text erstmals veröffentlicht wurde. Generell wurde bei der Nummerierung darauf geachtet, keine durch Buchstaben gekennzeichneten Untergruppen von inhaltlich ähnlichen Textstücken nach dem Muster fr. 1a, 1b, 1c etc. zu kreieren.⁵¹⁹

⁵¹⁷ Siehe besonders Magny (2014).

⁵¹⁸ Harnack (1916) und Ramos Jurado et al. (2006).

⁵¹⁹ In der Harnack-Ausgabe ist dies teils der Fall, wo z.B. 35 separate Passagen aus dem *Danielkommentar* des Hieronymus als ein einziges Fragment mit der Nr. 43

Jeder Text hat, auch wenn er inhaltliche Parallelen zu anderen Texten aufweist, immer nur eine einzige fortlaufende Nummer. Dies ist auch bei nachweislichen Mehrfachüberlieferungen eines Zitats der Fall, und zwar aus dem einfachen Grund, dass dadurch die unterschiedlichen Überlieferungskontexte durch eine eigene Fragmentnummer gewürdigt werden.⁵²⁰

3.3 Textumfang: Ausgelassene und neue Textstücke

Bei der Erstellung des Textbestands der vorliegenden Sammlung dienten die Sammlungen von Adolf von Harnack, Enrique A. Ramos Jurado et al. und Giuseppe Muscolino als Orientierung.⁵²¹ Die beiden letztgenannten Sammlungen berücksichtigen entweder im Haupttext (Ramos Jurado et al. 2006) oder in einer Appendix (Muscolino 2009) alle zwischen 1916 und 1998 publizierten Vorschläge neuer Fragmente aus bzw. Testimonien zu *Contra Christianos*.⁵²² In der vorliegenden Sammlung werden aus methodischen Gründen jedoch nicht alle Texte als separate Fragment-Texte abgedruckt, die seit 1916 als Fragmente bzw. Testimonien von *Contra Christianos* vorgeschlagen wurden. Folgende Textcorpora bzw. Texte sind ausgelassen worden:

- Die 52 von Harnack aufgenommenen Texte aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes sind in die vorliegende Sammlung nicht als

geboten werden, das mittels Buchstabenkennzeichnung von A bis X in 23 einzelne Textstücke aufgeteilt ist (fr. 43A–43X Harnack). In der vorliegenden Ausgabe haben alle diese Texte eine eigene Nummer. Auch wurde in der vorliegenden Ausgabe das umgekehrte Phänomen vermieden, wonach unter einer einzigen Fragmentnummer mehrere nicht näher gekennzeichnete Texte zitiert werden. Dies ist z.B. der Fall bei den Harnack-Fragmenten mit der Nr. 41 und 55.

520 Vgl. hierzu Porph. Chr. fr. 10F. Be. mit Porph. Chr. fr. 11F. Be., wo von Eusebios zwar dasselbe Porphyrios-Zitat aus dem vierten Buch von *Contra Christianos* angeführt, aber jeweils anders eingeführt wird. Speziell der Kontext, der sich bei Eus. PE 10,9,11 (= Porph. Chr. fr. 11F. Be.) unmittelbar vor dem Porphyrios-Zitat findet, ist bedeutsam und verschieden von dem, was Eusebios in Eus. PE 1,9,19 sagt (= Porph. Chr. fr. 10F. Be.). Bei Harnack (fr. 41) findet sich nur ein Stellenbeleg als Hinweis auf die Doppelüberlieferung bei Eusebios, ohne dass der in Eus. PE 10,9,11 gebotene, wichtige Kontext zitiert würde.

521 Harnack (1916), Ramos Jurado et al. (2006), Muscolino (2009). Ein Abgleich mit dem Fragmentbestand bei Muscolino (2008/2009, 379–430) wurde ebenfalls vorgenommen.

522 Es handelt sich dabei um folgende Publikationen: Jacoby (1929, 1220–1229), Jacoby (1930, 877–884), Nautin (1950), Altheim/Stiehl (1961), Hagedorn/Merkelbach (1966), Binder (1968), Gronewald (1968), Schäublin (1970), Cook (1998).

separate und nummerierte Textstücke aufgenommen,⁵²³ und zwar im Gegensatz zu allen bisherigen in Buchform publizierten Ausgaben.⁵²⁴ Diese Entscheidung trägt der wachsenden Skepsis der *Contra-Christianos*-Forschung gegenüber einer eindeutig nachzuweisenden porphyrianischen Herkunft der christenkritischen Argumente Rechnung,⁵²⁵ die seit dem 19. Jh. n.Chr. wiederholt postuliert wird.⁵²⁶ Da bis heute nicht mit Sicherheit geklärt ist, welcher bzw. welche pagane(n) Christenkritiker als Ideenlieferant(en) der paganen *quaestiones* des *Apokritikos* anzusehen ist/sind⁵²⁷ und in den meisten Fällen stilistische und sprachliche Gründe gegen Por-

-
- 523 Es sind dies die folgenden Texte der Harnack-Ausgabe: 13, 15, 16, 17, 18, 23, 24, 25a, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 48, 49a, 50, 51, 52, 53, 54, 55(a), 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 87, 88, 89, 90(a), 94, 95, 96.
- 524 Alle bisherigen Ausgaben und Übersetzungen (Harnack 1916, Mutti 1977, Berchman 2005, Ramos Jurado et al. 2006, Muscolino 2009) haben die Partien des anonymen Griechen aus dem *Apokritikos* übernommen. Die einzige Ausnahme bildet die Online-Publikation Muscolinos (2008/2009), der die Makarios-Texte zwar zunächst in seine Kategorie der *frammenti correlativi* aufnimmt (Muscolino 2008/2009, 291–332), sie dann aber in seine neue Sammlung der Fragmente von *Contra Christianos* nicht aufnimmt (Muscolino 2008/2009, 379–430). In der Editionsgeschichte der Fragmente von *Contra Christianos* ist Muscolino mit seiner Online-Publikation somit der erste, der die Makarios-Texte nach Harnack wieder – und zwar zu Recht – aus dem Textbestand ausschied.
- 525 Geffcken (1907, 301–303), Barnes (1973, 428–430), Benoit (1978, 268–270), Meredith (1980, 1126–1127), Wilken (1984, 144), Beatrice (1992b, 352), Barnes (1995, 239), Digeser (2002), Goulet (2004, 62), Edwards (2007, 113–114), Cook (2008, 6), Volp (2008, 162). Bereits vor dem Erscheinen der Harnack-Ausgabe 1916 bestritt Crafer (1913) in Reaktion auf und Abgrenzung zu Harnack (1911) einen direkten Bezug zwischen den Makarios-Fragmenten und *Contra Christianos*. Er ging davon aus, dass sich die Passagen des anonymen Heiden im *Apokritikos* aus Hierokles speisten, der wiederum porphyrianische Argumente exzerpiert habe. Er schlug vor, die paganen Attacken bei Makarios Magnes mit sicher zuweisbaren Porphyrios-Fragmenten aus anderen Autoren abzugleichen und dadurch mögliche Bezüge zu *Contra Christianos* abzusichern (Crafer 1913, 361; Crafer 1914, 499).
- 526 Wagenmann (1878, 285–286), Kleffner (1896, 65–68), Harnack (1911), Moffatt (1931, 74), Vaganay (1935, 2567), Merkel (1971, 14) und Hoffmann (1994, 22). Noch Ježek (2001) und Zamora (2011, bes. 293 Anm. 7) behandeln die Passagen des Hellenen im *Apokritikos* als porphyrianisch, und mit ihnen zahlreiche andere Gelehrte, die den Anonymus bei Makarios Magnes mehr oder weniger mit Porphyrios gleichsetzen; siehe dazu den differenzierten Kommentar von Morlet (2011c, 427–428).
- 527 In der Forschung diskutiert bzw. vorgeschlagen wurden im Wesentlichen Porphyrios, Sossianos Hierokles und Julian Apostata (Überblick bei Digeser 2002), aber auch Jamblich (so Geffcken 1916, 1641–1642). Zum Verhältnis zwischen Porphyrios und dem *Apokritikos* siehe auch Hauschildt (1907, bes. 28–65), Pezzella (1962), Goulet (1984), Goulet (2003/1, 127–136, 138–140, 269–278) und Munnich (2011).

phyrios sprechen,⁵²⁸ ist die Aussparung der Makarios-Texte schon aufgrund des methodischen Ansatzes der vorliegenden Sammlung angebracht. In jenen Fällen allerdings, wo sachliche Gründe es nahelegen, werden zum Zwecke des Vergleichs inhaltlicher Parallelen im Kommentarteil des Öfteren teils längere Passagen aus dem *Apokritikos* mit Übersetzung dargeboten. Denn wie z.B. Richard Goulet gezeigt hat, besteht in manchen Fällen sogar eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass im *Apokritikos* porphyrianische Argumente wenn auch nicht dem Wortlaut nach, so doch dem Inhalt nach überliefert sind.⁵²⁹ Der *Apokritikos* liegt mittlerweile in einer von Ulrich Volp besorgten kritischen Neuedition samt deutscher Übersetzung vor, auf die an dieser Stelle verwiesen sei.⁵³⁰

- Von den Harnack-Fragmenten aus dem *Danielkommentar* des Hieronymus sind die folgenden beiden Fragmente nicht aufgenommen, weil sie keinen Text, sondern nur Vermutungen Harnacks bieten: fr. 43H (zu Dan 5,1) und fr. 43K (zu Dan 7,5).
- Gar nicht als Text aufgeführt und auch nicht im Kommentar zitiert ist ein Scholion, das Victor, dem Bischof von Capua (6. Jh. n.Chr.) zugeschrieben wird und das eine chronologische Auseinandersetzung zur in Joh 2,20 erwähnten Bauzeit des Jerusalemer Tempels von 46 Jahren bietet. Da Harnack der Auffassung ist, dass Victor von Capua das Werk des Pacatus *Contra Porphyrium* benutzt habe,⁵³¹ hält er den Inhalt des Scholions für eine Auseinandersetzung mit Porphyrios, auch wenn ihm nicht ganz klar ist, was genau Porphyrios

528 Zur Forschungsdiskussion und weiteren Literaturangaben siehe Georgiades (1891, 32–39), Geffcken (1907, 302 Anm. 1), Bauer (1909, 455 Anm. 1), Geffcken (1916, 1640–1641), Beatrice (1991, 125–127) und Volp (2013, XIII–XV). Eine ausführliche Einleitung in den Inhalt des *Apokritikos* sowie in die Forschungsgeschichte bietet der erste Band der kritischen Edition Richard Goulets (Goulet 2003/1).

529 Goulet (2011). Auch Smith (2009, 37 mit Anm. 27) ist der Auffassung, dass mittels des Vergleichs mit sicher zuweisbaren Parallelen in einigen Fällen Material des *Apokritikos* als porphyrianisch gelten kann; ähnlich Zambon (2012, 1439).

530 Volp (2013).

531 Harnack (1921a, 276–277). Von dem wenig bekannten Pacatus (frühes 5. Jh. n.Chr.) stammt die einzige uns bekannte Replik auf Porphyrios in lateinischer Sprache. Sie trägt den Titel *Contra Porphyrium* und umfasste mindestens zwei Bücher, siehe dazu Harnack (1921a) und Harnack (1921b); zu Pacatus selbst siehe Turcan-Verkerk (2003). Aus methodischen Gründen, die mit den Indizien für eine sichere Zuweisung an Porphyrios zusammenhängen, werden die Textstücke dieses Werks in der vorliegenden Ausgabe teils in Abteilung II, teils in Abteilung III (Dubia) aufgenommen, siehe Porph. Chr. fr. 53T., 74T.–75T., 122D.–126D. Be.

an den 46 Jahren Bauzeit kritisiert habe.⁵³² Den lateinischen Text im Wortlaut bietet Harnack ebenfalls.⁵³³ Aus dem Text selbst geht jedoch eine Auseinandersetzung mit Porphyrios nicht eindeutig hervor. Auch Ramos Jurado et al. (2006) listen den Text unter fr. 109 nicht auf.

- Was die 31 bzw. 80 (in durchgehender Zählung) Fragmente angeht, die Muscolino (2008/2009, 379–430) in seine online veröffentlichte neue Sammlung aufgenommen hat, so kommt nur eines davon in der vorliegenden neuen Sammlung nicht vor. Es handelt sich um Aug. De cons. evang. 1,15,23 (Muscolino 2008/2009, 427 = 27.F.).⁵³⁴ Dieser Text aus *De consensu evangelistarum* spielt meines Erachtens deutlich auf Orkalesprüche über Christus an, die für *De philosophia ex oraculis haurienda*, nicht jedoch für *Contra Christianos* belegbar sind.⁵³⁵

Folgende Texte erscheinen zwar nicht als separate und nummerierte Textstücke, sie werden jedoch vollständig im Kommentarteil an thematisch passender Stelle zitiert:

- Porph. Chr. fr. 40 Harnack (= Georg. Sync., Ecl. chron. 122); zitiert in Porph. Chr. fr. 12T. Be. Anm. 1.
- Porph. (?) Chr. fr. 43S Harnack (zu Dan 11,27f.); zitiert in Porph. Chr. fr. 29F. Be. Anm. 2.
- Porph. (?) Chr. fr. 43U Harnack (zu Dan 11,31–43); zitiert in Porph. Chr. fr. 31T. Be. Anm. 5.
- Hier. Vir. ill. 55, ein Text, den Muscolino (2008/2009, 422 = 19.F.) als separates Fragment in seine neue Sammlung aufgenommen hat; zitiert in Porph. Chr. fr. 6F. Be. Anm. 32.

⁵³² Harnack (1921a, 278).

⁵³³ Harnack (1921a, 276 Anm. 1).

⁵³⁴ Aug. De cons. evang. 1,15,23 Wehrich: *Quid quod isti vani Christi laudatores et christianae religionis obliqui obtrectatores propterea non audent blasphemare Christum, quia quidam philosophi eorum, sicut in libris suis Porphyrius Siculus prodit, consuluerunt deos suos, quid de Christo responderent, illi autem oraculis suis Christum laudare compulsi sunt? nec mirum, cum et in evangelio legamus eum demones fuisse confessos; scriptum est autem in prophetis nostris: quoniam dii gentium demonia. ac per hoc isti, ne contra deorum suorum responsa conentur, continent blasphemias a Christo et eas in discipulos eius effundunt; mihi autem videtur, quod illi dii gentium, quos philosophi paganorum consulere potuerunt, etiam, si de discipulis Christi interrogarentur, ipsos quoque laudare cogerentur.*

⁵³⁵ Siehe Porph. Phil. ex orac. fr. 345F. Smith und 345aF. Smith.

Verglichen mit den Textbeständen der Sammlung von Ramos Jurado et al. (2006) und des Anhangs der Sammlung Giuseppe Muscolinos (2009), in denen jeweils neue Fragment- bzw. Testimonienvorschläge der Forschung bis 1998 berücksichtigt werden, sind die folgenden Textstücke neu hinzugekommen und werden folglich erstmals überhaupt in einer Sammlung der literarischen Überreste von *Contra Christianos* geboten:⁵³⁶

- Morlet (2008), aus dem spätantiken *Anonymus dialogus cum Iudaeis* = Porph. Chr. fr. 50T. Be.
- Goulet (2010) = Porph. Chr. fr. 48T., 49T., 66F., 67F., 132D. Be. Siehe zu diesen neuen Vorschlägen Goulets auch die Publikation von Cook (2012). Christoph Riedweg hat an der porphyrianischen Authentizität mancher dieser neuen Textstücke Zweifel geäußert, so v.a. hinsichtlich des Texts von Damaskenos Studites; siehe dazu den Kommentar ad Porph. Chr. fr. 132D. Be.
- Morlet (2011d, 46–49), insgesamt 7 neue⁵³⁷ Texte aus Hieronymus, Augustinus, Petrus Comestor und Isho’Dad von Merv = Porph. Chr. fr. 5T., 25T., 54T., 61T., 62T., 77T., 78T. Be.
- Morlet (2013), aus Marcell von Ancyra = Porph. Chr. fr. 92D. Be.
- Riedweg (2016), aus Johannes Chrysostomos = Porph. Chr. fr. 80T. Be. mit Anm. 1. Dieses neue Textstück hat Christoph Riedweg im Rahmen der internationalen und interdisziplinären Tagung „Die Christen als Bedrohung? Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios’ *Contra Christianos*“ (Universität Tübingen, 28.–30. Juli 2014) vorgestellt.⁵³⁸

536 Einschränkend ist hier anzumerken, dass der Text aus dem *Anonymus dialogus cum Iudaeis*, den Morlet (2008) publiziert hat, sowie zwei jener Texte, die Morlet (2011d, 46–49) veröffentlicht hat, sich auch schon in der Online-Publikation Muscolinos (2008/2009) finden; siehe zu den genauen bibliographischen Angaben Porph. Chr. fr. 50T. Be. Anm. 1; Porph. Chr. fr. 77T. Be. Anm. 1; Porph. Chr. fr. 78T. Be. Anm. 1.

537 Einer der von Morlet vorgeschlagenen Texte (fr. a Appendix I Morlet 2011d, 46) ist nicht als neu im Sinne von „noch nie publiziert“ zu bezeichnen, da ihn bereits Harnack in seiner Ausgabe aufgeführt hatte. Es handelt sich um einen Passus aus der Vorrede zum elften Buch des *Jesaja-Kommentars* des Hieronymus, der sich bereits bei Porph. Chr. fr. 43X Harnack = Porph. Chr. fr. 25T. Be. findet.

538 Als die Druckvorlage der vorliegenden neuen Sammlung erstellt wurde, lag Riedwegs Aufsatzpublikation noch nicht im Druck vor. Sie soll in dem von Irmgard Männlein-Robert herausgegebenen Tagungsband der oben genannten Tagung erscheinen, der in der Reihe „Roma Aeterna. Beiträge zu Spätantike und Frühmittelalter“ des Franz Steiner Verlags (Stuttgart) zur Publikation angenommen ist.

3.4 Konkordanz und Fundstellenübersicht

Die folgende Konkordanz bietet einen Überblick über die Fragmentnummern der vorliegenden Ausgabe (Be. = Becker) im Vergleich mit Harnack (1916) (= H.) und Ramos Jurado et al. (2006) (= R. J.). Außerdem wird eine Fundstellenübersicht geboten. Gegliedert ist die Übersicht zudem nach den drei Abteilungen der vorliegenden neuen Textsammlung.

I. Erste Abteilung (46 Texte): Fragmente und Testimonien mit Buchzuweisung

Be.	H.	R. J.	Fundstelle
Aus Buch 1:			
1T.	21A	39	Hier. in Gal. praef., Z. 74–99
2T.	21C	42	Hier. in Gal. 2,11–13
3T.	21B	46	Hier. Epist. 112,6/112,11–12
4T.	21D	28	Hier in Is. 53,12
5T.	/	/	Aug. Epist. 82,22
Aus Buch 3:			
6F.	39	24	Eus. HE 6,19,1–11
7F.	/	10	Didym. in eccles. 9,10
8T.	/	107	Michael Syr. Chron. 6,7,112
9T.	/	/	Bar Hebraeus, Hist. eccl., 1,11, col. 52
Aus Buch 4:			
10F.	41(a)	16	Eus. PE 1,9,19–22
11F.	41(b)	16 ²¹	Eus. PE 10,9,11–13
12T.	40	22	Eus. Chron. apud Hier. chron. praef.
Aus Buch 12:			
13T.	43A	30A	Hier. in Dan. prol. Z. 1–32
14T.	43B	30B	Hier. in Dan. prol. Z. 45–66
15T.	43C	30C	Hier. in Dan. prol. Z. 86–101
16T.	43D	30D	Hier. in Dan. 2,31–35
17T.	43E	30E	Hier. in Dan. 2,46
18T.	43F	30F	Hier. in Dan. 2,48
19T.	43G	30G	Hier. in Dan. 3,98
20T.	43J	30H	Hier. in Dan. 5,10a

21T.	43L	30I	Hier. in Dan. 7,7b
22T.	43M	30J	Hier. in Dan. 7,7c/8
23T.	43M	30J	Hier. in Dan. 7,14b
24T.	43N	30K	Hier. in Dan. 9,1
25T.	43X	30U ⁴⁹	Hier. in Is. liber XI prol., Z. 1–24
26T.	43O	30L	Hier. in Dan. 11,20
27T.	43P	30M	Hier. in Dan. 11,21
28F.	43Q	30N	Hier. in Dan. 11,21
29F.	43R	30O	Hier. in Dan. 11,25–26
30F.	43U	30R	Hier. in Dan. 11,34–35
31T.	43U	30R	Hier. in Dan. 11,36
32T.	43U	30R	Hier. in Dan. 11,37–39
33T.	43X	30U	Hier. in Is. 30,1–5
34F.	43U	30R	Hier. in Dan. 11,37–39
35T.	43U	30R	Hier. in Dan. 11,40–41a
36F.	43V	30S	Hier. in Dan. 11,44–45
37F.	43W	30T	Hier. in Dan. 12,1–3
38T.	43W	30T	Hier. in Dan. 12,5–6
39T.	43W	30T	Hier. in Dan. 12,7a
40T.	43W	30T	Hier. in Dan. 12,7b
41T.	43W	30T	Hier. in Dan. 12,11
42T.	43W	30T	Hier. in Dan. 12,12
43T.	43W	30T	Hier. in Dan. 12,13

Aus Buch 13:

44T.	44	37	Hier. in Matth. 24,16–18
------	----	----	--------------------------

Aus Buch 14:

45F.	9(a)	52	Hier. Tract. in Marc. 1,1–12
------	------	----	------------------------------

46T.	9(b)	33	Hier. in Matth. 3,3
------	------	----	---------------------

II. Zweite Abteilung (35 Texte): Fragmente und Testimonien ohne Buchzuweisung

Be.	H.	R. J.	Fundstelle
-----	----	-------	------------

Zu Texten des *Alten Testaments*:

47F.	42	110	Sever. Gabal. De mundi creat. Orat. 6,3
48T.	/	/	Michael Glykas, Quaest. in sacr. script. 45
49T.	/	/	Michael Glykas, Quaest. in sacr. script. 46

50T.	/	/	Anonym. dial. cum Iudaeis 1,178–202
51T.	38	111	Thdt. Affect. 7,34–38

Zu den Evangelien und Evangelisten:

52T.	11	29	Hier. in Dan. 1,1
53T.	/	109	Pacat. Contr. Porph. ad Mt 1,11
54T.	/	/	Isho'Dad von Merv, Comm. in Matth.
55T.	12	14	Epiph. Haer. 51,8
56T.	2	45	Hier. Epist. 57,8,4–9,1
57T.	49(b)	49	Hier. Adv. Vigilant. 10
58T.	6	34	Hier. in Matth. 9,9
59F.	10	25	Hier. in psalm. 77,2
60T.	55(b)	51	Hier. Hebr. quaest. in gen. 1,10
61T.	/	/	Petr. Com., Hist. scholast., In evangelia 185
62T.	/	/	Isho'Dad von Merv, Comm. in Joh.

Zu Jesus Christus und seinen Aussprüchen:

63T.	/	11	Didym. in psalm. 43,2
64T.	/	9	Didym. in Iob. 10,13
65F.	80	17	Eus. PE 5,1,9–11
66F.	/	/	Michael Psellos, Opusc. theol. 75,102–116
67F.	/	/	Michael Psellos, Opusc. theol. 97,18–24
68F.	86	112	Theophyl. Enarr. in Io.
69T.	70	50	Hier. Adv. Pelag. 2,17

Zu den Aposteln:

70F.	4	26	Hier. in psalm. 81
71T.	20	41	Hier. in Gal. 1,16b
72T.	5	32	Hier. in Ioelem 2,28–32

Vermischtes:

73T.	8	23	Cod. Lavra [Athos] 184. B. 64 saec. X
74T.	/	109	Pacat. Contr. Porph. ad Gen 2,21
75T.	/	109	Pacat. Contr. Porph. ad Gen 24,16
76F.	81	4	Aug. Epist. 102,8
77T.	/	/	Hilarius Gallus apud Aug. Epist. 226,3
78T.	/	/	Aug. De praedest. sanct. 9,17
79F.	82	48	Hier. Epist. 133,9,3–4
80T.	/	/	Joh. Chrys. Hom. in Jo. 17,3–4
81T.	97	27	Hier. in Is. 3,12

III. Dritte Abteilung (51 Texte): Dubia

Be.	H.	R. J.	Fundstelle
82D.	84	105	Meth. Porph. 1 superscriptio
83D.	84	105	Meth. Porph. 2 superscriptio
84D.	83	106	Meth. Porph. 3
85D.	73	19	Eus. DE 1,1,12–15
86D.	7	20	Eus. DE 3,5,95–100
87D.	47	21	Eus. DE 6,18,11
88D.	1	15	Eus. PE 1,1,13–1,2,5
89D.	/	18	Eus. PE 1,10,42–43
90D.	/	18	Eus. PE 1,10,44
91D.	/	18	Eus. PE 1,10,45–54
92D.	/	/	Marcell. fr. 88
93D.	/	13	Diod. Tars. ad Ex. 31,16, fr. 71
94D.	90(b)	108	Nemes. Nat. hom. 38,310–311
95D.	25(b)	47	Hier. Epist. 130,14,4–5
96D.	/	/	Hier. in Dan. 11,2b
97D.	/	/	Hier. in Dan. 11,3/4a–4c
98D.	/	/	Hier. in Dan. 11,5a–5b
99D.	/	/	Hier. in Dan. 11,6–9
100D.	/	/	Hier. in Dan. 11,10–12
101D.	/	/	Hier. in Dan. 11,13–14a, 14b
102D.	/	/	Hier. in Dan. 11,15–16
103D.	/	/	Hier. in Dan. 11,17–19
104D.	43T	30Q	Hier. in Dan. 11,28b–30a
105D.	43T	30Q	Hier. in Dan. 11,30b
106D.	43U	30R	Hier. in Dan. 11,32
107D.	43U	30R	Hier. in Dan. 11,33
108D.	43U	30R	Hier. in Dan. 11,41b
109D.	19	40	Hier. in Gal. 1,1
110D.	22	43	Hier. in Gal. 5,10b
111D.	37	44	Hier. in Gal. 5,12
112D.	56	35	Hier. in Matth. 15,17
113D.	3	36	Hier. in Matth. 21,21
114D.	14	38	Hier. in Matth. 27,45
115D.	45(a)	31	Hier. in Os. 1,2
116D.	45(b)	31	Hier. in Os. 1,8–9

117D.	92	3	Aug. Epist. 102,2
118D.	79	5	Aug. Epist. 102,16
119D.	91	6	Aug. Epist. 102,22
120D.	85	7	Aug. Epist. 102,28
121D.	46	8	Aug. Epist. 102,30
122D.	/	109	Pacat. Contr. Porph. I
123D.	/	109	Pacat. Contr. Porph. II
124D.	/	109	Pacat. Contr. Porph. III
125D.	/	109	Pacat. Contr. Porph. IV
126D.	/	109	Pacat. Contr. Porph. V
127D.	12	93	Ps.-Just. Quaest. Gent. ad Chr. 14–15
128D.	65	1	Anast. Sin. Hod. 8,8,8–22
129D.	66	2	Areth. Script. min. 24
130D.	/	/	Alberuni chron. 20,12–23,1
131D.	/	/	Bar Hebraeus, Chron. Syriac. 32,14f.
132D.	/	/	Damaskenos Studites, Thesaurus

II. *Contra Christianos*:
Texte, Übersetzungen, Anmerkungen

1. Sicher zuweisbare Texte, erste Abteilung: Fragmente (= F.) und Testimonien (= T.) mit Buchzuweisung¹

1.1 Aus Buch 1

1T.

**Hier. in Gal. praef., Z. 74–99; CChr.SL 77A, p. 8 Raspani
= fr. 21A Harnack = fr. 39 Ramos Jurado et al.**

Sed ad Galatas hoc proprium habet quod non scribit ad eos qui ex Iudaeis in Christum crediderant et paternas putabant caeremonias observandas, sed ad eos qui ex gentibus fidem Evangelii receperant et rursum retro lapsi quorundam fuerant auctoritate deterriti adserentium Petrum quoque et Iacobum et totas Iudaeae ecclesias evangelium Christi cum lege veteri miscuisse, ipsum etiam Paulum aliud in Iudaea facere aliud in nationibus praedicare et frustra eos in crucifixum credere, si id neglegendum putarent quod apostolorum principes observarent. Quamobrem ita caute inter utrumque et medius incedit ut nec Evangelii prodat gratiam pressus pondere et auctoritate maiorum, nec praecessoribus faciat iniuriam dum adsertor est gratiae, oblique vero et quasi per cuniculos latenter incedens et Petrum doceat pro commissa sibi circumcisionis plebe facere, ne ab antiquo repente vivendi more desciscens in crucem scandalizata non crederet, et sibi praedicatione gentium credita aequum esse id pro veritate defendere quod alius pro dispensatione simularet. Quod nequaquam intellegens Bataneotes et sceleratus ille Porphyrius in primo operis sui adversum nos libro Petrum a Paulo obicit esse reprehensum quod non recto pede incederet ad evangelizandum, volens et illi maculam erroris inurere et huic procacitatis et in commune ficti dogmatis accusare mendacium, dum inter se ecclesiarum principes discrepent.

Doch bei den Galatern hat er [sc. Paulus] den besonderen Fall, dass er nicht an diejenigen schreibt, die aus den Juden an Christus gläubig geworden

1 Die Zeilenangaben neben den Fragmenten, Testimonien und Dubia sowie den jeweils dazugehörigen Übersetzungen dienen einzig der Übersichtlichkeit. Sie werden nicht als Referenz in den Anmerkungen verwendet. In den Anmerkungen, auf die hochgestellte Ziffern in den Übersetzungen verweisen, wird auf die Kapitel- bzw. Zeilenzählung der jeweils zugrunde gelegten Textausgaben Bezug genommen. Alle Übersetzungen altsprachlicher Texte, die im Folgenden (auch in den Anmerkungen) geboten werden, stammen – soweit nicht anders angegeben – von mir.

waren und die Meinung vertraten, es müssten die althergebrachten Religionsbräuche befolgt werden. Vielmehr schreibt er an diejenigen, die aus
 5 den Heiden zum Glauben an das Evangelium gekommen und dann wieder rückfällig geworden waren, da sie aufgeschreckt wurden durch die Autorität gewisser Personen, die versicherten, dass auch Petrus und Jakobus und sämtliche Gemeinden Judäas das Evangelium Christi mit dem Gesetz
 10 vermischt hätten, und dass sogar Paulus selbst das eine in Judäa tue und etwas anderes unter den heidnischen Völkern predige, und dass ihr Glaube an den Gekreuzigten nichtig sei, wenn sie meinten, sie müssten das vernachlässigen, was die Apostelfürsten befolgten. Deswegen bewegt er sich zwischen beiden Seiten so vorsichtig und schlägt einen Mittelweg ein, um weder die Gnade des Evangeliums unter dem Druck des Ansehens und der
 15 Autorität der Vorfahren preiszugeben, noch um seinen Vorgängern durch sein Beharren auf der Gnade Unrecht zu tun. Indem er seitwärts und scheinbar wie durch Geheimgänge geht, um verborgen zu bleiben, verfolgt er die Absicht, auch Petrus zu belehren, im Interesse des zu ihm gesandten Volks der Beschneidung darauf hin zu wirken, dass es sich nicht zu plötzlich von der alten Lebensweise lossagt und dann nicht an das Kreuz glaubt, weil es
 20 Anstoß daran genommen hat. Und da ihm selbst [sc. Paulus] die Predigt unter den Heiden anvertraut worden sei, sei es angemessen, das als wahrhaftig zu verteidigen, was ein anderer aus Gründen der Heilsökonomie nur vortäusche. Da jener aus Batanea stammende und frevelbefleckte Porphyrios¹ dies gänzlich missversteht, erhebt er im ersten Buch seines gegen
 25 uns gerichteten Werks² den Vorwurf, Petrus sei von Paulus dafür getadelte worden, dass er nicht geraden Schrittes einhergegangen sei, um das Evangelium zu verkündigen.³ Dabei wird er von dem Willen getrieben, den einen mit dem Schandfleck des Irrtums, den anderen mit dem [Schandfleck] der
 30 Zudringlichkeit zu brandmarken,⁴ und die Lüge einer für die Öffentlichkeit bestimmten, erdichteten Lehrmeinung anzukreiden, da doch die Kirchenfürsten sich untereinander nicht eins seien.⁵

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Gal. praef., Z. 93] *Bataneotes et sceleratus ille Porphyrius* Die auf Porphyrios bezogene Herkunftsbezeichnung „Bataneotes“ findet sich ausschließlich bei christlichen Autoren, und zwar bei Hieronymus (vorliegende Stelle) und Johannes Chrysostomos, der ihn in Verbindung mit Kelsos bringt (Joh. Chrys. Hom. in 1 Cor. 6 = PG 61, p. 52,31–32: Οἱ περὶ Κέλσον καὶ τὸν Βατανεώτην τὸν μετ’ ἐκείνων), siehe Porph. fr. 8aT., 8bT. Smith;

Harnack (1916, 27, Zeugnisse III.) und Rinaldi (1980, 28–29). Noch Anastasius Sinaita (7. Jh. n.Chr.) kennt die Bezeichnung, meint damit jedoch nicht Porphyrios direkt, sondern spricht vom ὁ Βατανεώτης ὁ νεαρός, um Julian von Halikarnass zu bezeichnen, vgl. Porph. (?) Chr. fr. 65 Harnack (mit Harnacks Kommentar) = Porph. Chr. fr. 128D. Be. Anm. 1. Gemeint ist entweder das bei Cäsarea Maritima gelegene Batanea (Harnack 1916, 27, Zeugnisse III.) oder aber – was wahrscheinlicher ist – das Gebiet nord-östlich des Jordans, das mit dem biblischen Baschan identisch ist (Rinaldi 1980, 29–33). Wie bereits Rinaldi richtig gesehen hat, handelt es sich bei „Bataneotes“ allerdings nicht primär um eine Herkunftsbezeichnung, was z.B. Kellner (1865, 60 mit Anm. 1), De Labriolle (1929, 387) und Benoit (1947, 544–545) erwägen. Denn Porphyrios stammte nach eigenen Angaben, die mit Blick auf die hier zu klärende Frage vorzuziehen sind, aus dem phönizischen Tyros (Porph. VPlot. 7,50), vgl. Georgiades (1891, 8). Da Baschan im *Alten Testament* einen Ruf als gottloses Gebiet hat, dessen Einwohner Israel und dem Gott Israels feindlich gesonnen sind, ist „Bataneotes“ am ehesten polemisch aufzufassen als Chiffre für die insinuierte Gottfeindlichkeit des Porphyrios (Rinaldi 1980, 33–37; Rinaldi 1989, 614, Nr. 607; Rinaldi 1992, 115 Anm. 7; Muscolino 2009, 454 Anm. 27). Diese Interpretation schlug vor Rinaldi bereits Kleffner (1896, 17) vor. Auf den polemischen Gebrauch deutet auch das ebenfalls abwertende Adjektiv *sceleratus*, mit welchem dem Christenkritiker Porphyrios vom Standpunkt christlicher Wahrheitsansprüche aus ein schwerer Religionsfrevler angelastet wird. Damit wird Porphyrios klar zum Feind der christlichen Religion stilisiert.

(2) [Hier. in Gal. praef., Z. 94] in primo operis sui adversum nos libro Wie die prominente Platzierung im ersten Buch von *Contra Christianos* vermuten lässt, dürfte die Kritik an Petrus und Paulus für Porphyrios von besonderer Wichtigkeit gewesen sein (dazu Vaganay 1935, 2574–2575). Aus dem ersten Buch von *Contra Christianos* gibt es sonst keine sicher zuweisbaren Fragmente oder Testimonien. Indes sind weitere Bucherwähnungen überliefert, und zwar aus dem 3., 4., 12., 13. und 14. Buch: Eusebios bezieht sich auf das dritte Buch (Eus. HE 6,19,9 = Porph. Chr. fr. 6F. Be.). Eusebios und von ihm abhängig Hieronymus und Georgios Synkellos beziehen sich auf das vierte Buch und zitieren teilweise daraus (Eus. PE 1,9,19–22 = Porph. Chr. fr. 10F. Be.; Eus.-Hier. Chron. praef., p. 7,18–8,7 Helm = Porph. Chr. fr. 12T. Be.; Georg. Sync. Ecl. chron. 122, zitiert in Porph. Chr. fr. 12T. Be. Anm. 1). Hieronymus referiert den Inhalt des zwölften Buchs (Hier. in Dan. prol. Z. 1–32 = Porph. Chr. fr. 13T. Be.), gibt darüber hinaus Einblicke in

das 13. Buch (Hier. in Matth. 24,16–18 = Porph. Chr. fr. 44T. Be.) und zitiert aus dem 14. Buch (Hier. Tract. in Marc. 1,1–12 = Porph. Chr. fr. 45F. Be.).

(3) [Hier. in Gal. praef., Z. 94–96] *Petrus a Paulo obicit esse reprehensum quod non recto pede incederet ad evangelizandum* Der Bibeltext, den Porphyrios zur Grundlage seiner Kritik am Streit zwischen Petrus und Paulus machte, ist Gal 2,11–14: In diesem Passus berichtet Paulus davon, wie er in Antiochia Petrus dafür kritisierte, dass er in Abwesenheit von Judenchristen mit Heidenchristen esse und in Anwesenheit von Judenchristen die Gesellschaft mit Heidenchristen meide. Die Formulierung *quod non recto pede incederet ad evangelizandum* ist angelehnt an Gal 2,14: ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου [...]. Der Streit zwischen Paulus und Petrus wird auch vom anonymen Griechen bei Makarios Magnes erwähnt, bei dem in diesem Fall mit einiger Wahrscheinlichkeit porphyrianisches Gut vorliegen könnte (Geffcken 1907, 302; Fürst 1999, 12). Im *Apokritikos* heißt es dazu unter Bezug auf Gal 2,11–14:

Κατέγνω καὶ Παῦλος Πέτρου λέγων· „Πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν ἀπὸ Ἰακώβου τινάς, μετὰ τῶν ἐθνῶν [συνήσθιεν]· ὅτε δὲ ἦλθον, ἀφώριζεν ἑαυτὸν φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς· καὶ συνεκρίθησαν αὐτῷ πολλοὶ Ἰουδαῖοι.“ Πολλ[ή] δὲ κὰν τούτῳ καὶ μεγάλη κατὰγνωσις, ἄνδρα τοῦ θείου στόματος ὑποφήτην γενόμενον ἐν ὑποκρίσει ζῆν καὶ πρὸς ἀνθρώπων ἀρέσκειαν πολιτεύεσθαι [...]. Εἰ γοῦν ἐν τοσοῦτοις ἱστορήται Πέτρος ἐγκεκυλισθαι κακοῖς, πῶς οὐ φρικτέον ὑποτοπῆσαι κλεῖδας οὐρανοῦ κατέχειν καὶ λύειν καὶ δεσμεῖν αὐτὸν μυρίοις ἐσφιγμένον ὥστερ ἀτοπήμασιν.

„Auch Paulus verurteilte Petrus, indem er sagte: ‚Bevor nämlich einige aus dem Kreis des Jakobus kamen, [pflegte er] mit den Heiden [zusammen zu essen]. Als sie aber kamen, zog er sich zurück aus Angst vor denjenigen aus der Beschneidung; und viele Juden schloßen sich ihm an.‘ (Gal 2,12–13). Auch dies bedeutet also eine große und schwerwiegende Verurteilung, dass ein Mann, der zum Verkünder der göttlichen Stimme geworden war, in Heuchelei lebte und sein Verhalten nach dem Wohlgefallen der Menschen ausrichtete [...]. Wenn nun nach diesen Darstellungen Petrus in derart große Übel verstrickt war, wie soll man da nicht erschauern bei dem Gedanken, dass er die Schlüssel des Himmels in seinem Besitz hat und dass er löst und bindet (Mt 16,19), obwohl er doch selbst durch unzählige Vergehen gleichsam erwürgt worden ist?“ (Mac. Mgn. Apocr. 3,22,4–5, p. 150 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 26 Harnack).

Es gilt allerdings zu bedenken, dass nach dem expliziten Zeugnis Kyrills von Alexandria auch Julian Apostata sich zum Streit zwischen Petrus und Paulus äußerte, sodass der soeben zitierte Textinhalt der Sache nach auch auf Julian zurückgehen könnte. Julian habe Petrus als „Heuchler“ bzw. „Schauspieler“ (ὑποκριτής) verspottet, weil er von Paulus darin überführt

worden sei (ἐλλέγγθαι διὰ τοῦ Παύλου), dass er teils nach heidnischen, teils nach jüdischen Sitten zu leben trachtete (Jul. Gal. fr. 78,325c Masaracchia), vgl. Fürst (1999, 13). Zur Kritik an Petrus und Paulus im *Apokritikos* des Makarios Magnes siehe auch Dellagiacoma (1956, 214–216). Wie Laktanz bezeugt, hat auch der anonyme Richter (sc. Sossianos Hierokles) in seinem christenkritischen Werk *Paulus und Petrus* scharf angegriffen, was darauf deutet, dass Sossianos Hierokles um 300 n.Chr. Argumente des Porphyrios aus *Contra Christianos* rezipierte: *praecipue tamen ‚Paulum Petrumque‘ laceravit, ceterosque discipulos tamquam fallaciae seminatores*‘ (Lact. Inst. 5,2,17 Heck/Wlosok); siehe dazu auch Eus. Contr. Hier. 2, Z. 25–27, p. 102 Forrat/Des Places.

(4) [Hier. in Gal. praef., Z. 96–97] *volens et illi maculam erroris inurere et huic procacitatis* Das vorliegende Testimonium belegt, dass Porphyrios sich in *Contra Christianos* mit dem Streit zwischen Paulus und Petrus im Anschluss an Gal 2,11–14 auseinandergesetzt hat. Die Dimensionen der Kritik des Porphyrios an Petrus und Paulus werden umso deutlicher, wenn man sich bewusst macht, dass beide zu Lebzeiten des Porphyrios als Märtyrer und Heilige verehrt wurden. Das Martyrium beider war in der paganen Christenkritik bekannt, wurde jedoch freilich nicht als ehrenvoller Märtyrertod gewürdigt (Mac. Mgn. Apocr. 4,4,1–3, p. 246 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 36 Harnack). Dem „Apostelfürsten“ Petrus „Irrtum“ bzw. „Fehlverhalten“ vorzuwerfen (*maculam erroris*), zielt bewusst auf die Destruktion von dessen Heiligkeitsstatus. Während seines Rom-Aufenthaltes bei Plotin in den 260er Jahren (s.o. Einleitung Abschnitt 1.1) hat sich Porphyrios sicherlich ein Bild von der Petrus- und Paulusverehrung machen können. Julian Apostata erwähnt eine früh einsetzende, heimliche Verehrung für die Märtyrergräber von Petrus und Paulus (τὰ μνήματα Πέτρου καὶ Παύλου λάθρᾳ [...] θεραπευόμενα), siehe Jul. Gal. fr. 79,327b Masaracchia. Für die Zeit ab ca. 200 n.Chr. gibt es Belege, dass an einer bestimmten Stelle auf den vatikanischen Hügeln eine Ädicula als Petrusgrab verehrt worden ist, und zwar dort, wo Konstantin der Große um 325 n.Chr. seine Petrusbasilika erbauen ließ (Lampe 1989, 82–94, hier 83), siehe dazu auch Kolb (2002, 641) und Gnllka/Heid/Riesner (2010). Ein wichtiger Beleg ist ein bei Eusebios überlieferter Brief des römischen Christen Gaius, der um 200 n.Chr. die Tropaia der Apostel in Rom erwähnt (Eus. HE 2,25,7). Folglich ist auch für Paulus in Rom um dieselbe Zeit Märtyrergedenken bezeugt, und zwar an der Straße nach Ostia, wo man sein Grab vermutete (Eastman 2011, 15–69). Seit 258 n.Chr., also kurz bevor Porphyrios nach Rom kam, ist die kultische Vereh-

rung der Apostel in den Katakomben nachweisbar (Thümmel 1999, 98–99). Auf dem sogenannten Trikliahof unter der Basilika S. Sebastiano an der Via Appia blühte während der zweiten Hälfte des 3. Jhs. n.Chr. ein regelrechter Petrus-Paulus-Kult, der Gedächtnismähler (*refrigeria*) und Gebete an die Märtyrer umfasste; dies belegen etwa 330 unter S. Sebastiano entdeckte Graffiti (Diefenbach 2007, 38–80, bes. 43–55; Eastman 2011, 71–114).

(5) [Hier. in Gal. praef., Z. 97–99] *et in commune ficti dogmatis accusare mendacium, dum inter se ecclesiarum principes discrepent* Zur Formulierung *ecclesiarum principes* vgl. Hier. in Gal. 2,11–13, Z. 107 (= Porph. Chr. fr. 2T. Be. mit Anm. 2), wo Porphyrios nach dem Zeugnis des Hieronymus in ähnlicher Weise vom „Apostelfürsten“ (*apostolorum princeps*, sc. Petrus) spricht. Der polemische Vorwurf der Lüge bzw. einer „für die Öffentlichkeit erdichteten Lehrmeinung“ (*in commune ficti dogmatis*) wiegt besonders schwer, weil er die moralische und spirituelle Autorität der Apostel grundlegend hinterfragt. Der hier durchscheinende griechische Begriff δόγμα ist bei Porphyrios im Zusammenhang mit den Lehrmeinungen verschiedener Philosophenschulen durchaus geläufig (z.B. Porph. VPlot. 3,25–26; 14,4–5). Er könnte hier darauf hindeuten, dass Porphyrios die Lehrbildungen der frühen Christen in Analogie zur Ausgestaltung von Lehrmeinungen in Philosophenzirkeln betrachtete. Die Lehren der jüdischen Essener (Porph. Abst. 4,13) sowie der persischen Mager (Porph. Abst. 4,16) beschreibt Porphyrios ebenfalls mit diesem Begriff. Im Hinblick auf *discrepent* merkt Cook (2000, 159) an, dass bereits Kelsos in einem allgemeinen Sinne auf die Sektenbildung innerhalb der frühen Christenheit sowie die Uneinigkeit unter den Christen hingewiesen habe (Orig. Cels. 3,10; 3,12; 5,64). Es gibt allerdings keinen Hinweis darauf, dass sich Kelsos auch mit dem Bibeltext Gal 2,11–14 auseinandersetzte. Dass die führenden Vertreter des Urchristentums unter Berufung auf den *Galaterbrief* als uneinig dargestellt werden, impliziert nach Magny (2014, 69) ferner, dass Porphyrios die Lehren bzw. das Evangelium Christi als uneindeutig darstellen wollte, weil es Streit über dessen Bedeutung und über dessen ethische Relevanz bewirke.

2T.

**Hier. in Gal. 2,11–13, Z. 90–129; CChr.SL 77A, p. 55–57 Raspanti
= fr. 21C Harnack = fr. 42 Ramos Jurado et al.**

*Sunt qui Cephā, cui hic ,in faciem‘ Paulus ,restitisse‘ se scribit, non putent apostolum Petrum sed alium de Septuaginta discipulis isto vocabulo nuncupatum et dicant nequaquam Petrum a convictu gentium se potuisse ,subtrahere‘, qui et centurionem Cornelium baptizarat et, cum ascendisset Hierosolymam, disceptantibus adversus se qui erant ex circumcisione et dicentibus: 5
,Quare introisti ad viros praeputium habentes et manducasti cum illis?‘, post narrationem visionis tali responsionem suam fine concluderit: ,Si ergo eandem gratiam dedit illis Deus sicut et nobis qui credidimus in Dominum Iesum Christum, ego quis eram qui possem prohibere Deum? Quibus auditis tacuerunt et glorificaverunt Deum dicentes: ergo et gentibus Deus paenitentiam ad vitam dedit,‘ maxime cum Lucas, scriptor historiae, nullam huius dissensionis faciat mentionem nec dicat umquam Petrum Antiochiae fuisse cum Paulo; et locum dari Porphyrio blasphemanti, si aut Petrus errasse aut Paulus procaciter apostolorum principem confutasse credatur. 10*

Quibus primum respondendum alterius nescio cuius Cephae nescire nos nomen, nisi eius qui in Evangelio et in aliis Pauli epistulis et in hac quoque ipsa modo Cephas, modo Petrus scribitur; non quo aliud significet Petrus aliud Cephas, sed quo quam nos latine et graece petram vocemus hanc Hebraei et Syri propter linguae inter se viciniam cephan nuncupent. Deinde totum argumentum Epistolae quo oblique de Petro, Iacobo et Iohanne dicitur huic intellegentiae repugnare. Nec mirum esse si Lucas hanc rem tacuerit, cum et alia multa quae Paulus sustinuisse se replicat historiographi licentia praetermiserit; et non statim esse contrarium, si quod alius ob causam dignum putavit relatu alius inter caetera dereliquit. Denique primum episcopum Antiochenae ecclesiae Petrum fuisse accepimus, Romam exinde translatum, quod Lucas penitus omisit. Ad extremum si propter Porphyrii blasphemiam alius nobis fingendus est Cephas ne Petrus putetur errasse, infinita de Scripturis erunt radenda divinis quae ille, quia non intellegit, criminatur. Sed adversus Porphyrium in alio, si Christus iusserit, opere pugnabimus: nunc reliqua persequamur. 15 20 25 30

Es gibt Leute, die nicht glauben, dass Kephas, dem Paulus, wie er hier schreibt, „ins Angesicht widerstanden habe“, der Apostel Petrus sei.¹ Vielmehr sei es ein anderer von den 70 Jüngern, der mit dieser Bezeichnung benannt worden sei. Ferner behaupten sie, dass Petrus sich keinesfalls dem

- 5 Zusammensein mit Heiden hätte „entziehen“ können. Denn er habe doch den Centurio Cornelius getauft und als er nach Jerusalem hinaufgezogen sei, hätten diejenigen aus der Beschneidung eine Untersuchung gegen ihn angestellt und gesagt: „Warum bist Du zu Männern mit Vorhaut gegangen und hast mit ihnen gespeist?“ Da habe er von seiner Vision erzählt und seine
- 10 Antwort in folgende Schlussfolgerung münden lassen: „Wenn nun Gott ihnen dieselbe Gnade gegeben hat wie uns, die wir zum Glauben an den Herrn Jesus Christus gekommen sind, wer war ich dann, dass ich Gott hätte ein Hindernis sein sollen?“ Nachdem sie das gehört hatten, schwiegen sie und verherrlichten Gott mit den Worten: „Also hat Gott auch den nicht-jüdischen
- 15 Völkern die Reue, die zum Leben führt, ermöglicht.“. [Die oben genannten argumentieren auch] vor allem [deshalb so], weil der Historiker Lukas diese Meinungsverschiedenheit [sc. zwischen Petrus und Paulus] überhaupt nicht erwähnt und auch an keiner Stelle sagt, dass Petrus zusammen mit Paulus in Antiochia gewesen sei. Und so werde dem gotteslästerlichen Porphyrios eine
- 20 Gelegenheit verschafft, wenn man nun glauben soll, dass entweder Petrus sich geirrt habe oder dass Paulus auf zudringliche Weise den Apostelfürsten in die Schranken gewiesen habe.²

Die erste Antwort, die darauf gegeben werden muss, lautet, dass wir den Namen irgend eines anderen Kephas nicht kennen, sondern nur von

25 jenem wissen, der sowohl im Evangelium als auch in den anderen Briefen des Paulus als auch in diesem Brief [sc. dem *Galaterbrief*] einmal Kephas, einmal Petrus geschrieben wird – nicht, weil Petrus etwas anderes bedeutet als Kephas, sondern weil die Hebräer und Syrer aufgrund ihrer Sprachverwandtschaft ihn „kephas“ nennen, genauso wie wir im Lateinischen und

30 Griechischen das Wort „petra“ haben. Als zweites muss gesagt werden, dass die ganze Argumentation des Briefs, wo dezent von Petrus, Jakobus und Johannes die Rede ist, dieser Erkenntnis widerspricht. Und es ist auch kein Wunder, wenn Lukas diese Angelegenheit verschwiegen hat, da er auch vieles andere, was Paulus seinen wiederholten Aussagen zufolge erlitten hat,

35 aufgrund historiographischer Lizenz übergangen hat. Und es ist ja auch nicht gleich als Gegensatz zu werten, wenn einer etwas aus bestimmten Gründen der Mitteilung für würdig hält und ein anderer dies nebst anderem auspart. Schließlich haben wir durch Tradition erfahren, dass Petrus der erste Bischof der antiochenischen Gemeinde war und dann nach Rom gebracht

40 wurde, was Lukas ganz und gar ausgelassen hat. Und zu guter Letzt: Wenn wir aufgrund der Gotteslästerung des Porphyrios uns ausdenken sollen, dass Kephas ein anderer war, damit die Meinung ausgeräumt sei, Petrus habe sich geirrt, dann werden unzählige Stellen aus den Heiligen Schriften ausgetilgt

werden müssen, die jener aus bloßem Unverständnis heraus kritisiert.³ Doch gegen Porphyrios werden wir, wenn Christus es anordnen sollte, in einem anderen Werk kämpfen.⁴ Nun wollen wir dem Übrigen nachgehen.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Gal. 2,11–13, Z. 90–91] *Sunt qui Cephan, cui hic ,in faciem‘ Paulus ,restitisse‘ se scribit, non putent apostolum Petrum* Hieronymus bezieht sich auf die im *Galaterbrief* geäußerte Bemerkung des Paulus, er habe Petrus „ins Angesicht widerstanden“ (Gal 2,11: κατὰ πρόσωπον αὐτῷ [sc. Kephas = Petrus] ἀντέστην). Bei den hier genannten Personen (*sunt qui*) scheint es sich um christliche Ausleger zu handeln, die in Kenntnis der porphyrianischen Kritik an Kephas/Petrus und als Reflex darauf behaupteten, Kephas und Petrus seien zwei verschiedene Personen. Dass diese Ausleger Kenntnis der porphyrianischen Argumentation hatten, beweist der Referatsstil des Hieronymus in indirekter Rede (*et locum dari Porphyrio*; siehe unten Anm. 2). Der Kontext bei Hieronymus, in den das vorliegende Porphyrios-Testimonium eingebettet ist, zeigt also, dass die Bibelkritik des Porphyrios Debatten in der christlichen Exegese auslöste.

(2) [Hier. in Gal. 2,11–13, Z. 106–108] *et locum dari Porphyrio blasphemanti, si aut Petrus errasse, aut Paulus procaciter apostolorum principem confutasse credatur* Zur Formulierung „Apostelfürst“ (*apostolorum princeps*) vgl. erstens Hier. Epist. 112,6,1 (= Porph. Chr. fr. 3T. Be.), wo Petrus nach dem Zeugnis des Hieronymus von Porphyrios als *princeps apostolorum* bezeichnet wird, und zweitens Hier. in Gal. praef., Z. 98 (= Porph. Chr. fr. 1T. Be. mit Anm. 5), wo Porphyrios nach dem Zeugnis des Hieronymus in ähnlicher Weise von den „Kirchenfürsten“ (*ecclesiarum principes*) spricht, womit er Paulus und Petrus meint. Siehe zur Stelle auch Cook (2000, 158–159).

(3) [Hier. in Gal. 2,11–13, Z. 124–127] *Ad extremum si propter Porphyrii blasphemiam alius nobis fingendus est Cephas ne Petrus putetur errasse, infinita de Scripturis erunt radenda divinis quae ille, quia non intelligit, criminatur* Indem Hieronymus es ablehnt, in Kephas und Petrus zwei verschiedene Personen zu sehen, stimmt er Porphyrios darin zu, dass an der betreffenden Stelle im *Galaterbrief* eben nur eine Person (Kephas = Petrus) gemeint sein könne. Hieronymus kontert die Kritik mit den stereotypen Vorwürfen, Porphyrios sei gotteslästerlich und habe keine profunden Bibel-

kenntnisse. Diese Kritik, die Bildungsmängel insinuiert, wiegt umso schwerer, weil die Universalbildung und Intelligenz des Philosophen und Philologen Porphyrios von Christen durchaus auch anerkannt werden konnte: Dies beweist Augustinus, der ihn als den „gelehrtesten der Philosophen“ (Aug. Civ. 19,22 = Porph. Phil. ex orac. fr. 343F., 1–2 Smith: *doctissimus philosophorum*) bezeichnen kann.

(4) [Hier. in Gal. 2,11–13, Z. 127–128] *Sed adversus Porphyrium in alio, si Christus iusserit, opere pugnabimus* Die Stelle belegt, dass Hieronymus eine Replik auf Porphyrios plante bzw. in Erwägung zog. Dies impliziert, dass er lange nach dessen Tod und zu seinen eigenen Lebzeiten (347–420 n.Chr.) Zugriff auf ausreichendes widerlegungswürdiges Porphyrios-Material hatte.

3T.

**Hier. Epist. 112,6/112,11–12; CSEL 55, p. 372–373/380–381 Hilberg
= fr. 21B Harnack = fr. 46 Ramos Jurado et al.**

(ad Augustinum) (112,6) *Hanc autem expositionem, quam primus Origenes in decimo Stromatum libro, ubi epistolam Pauli ad Galatas interpretatur, et ceteri deinceps interpretes sunt secuti, illa vel maxime causa subintroducunt, ut Porphyrio respondeant blasphemanti, qui Pauli arguit procacitatem,*
5 *quod principem apostolorum Petrum ausus sit reprehendere et arguere in faciem ac ratione constringere, quod male fecerit, id est in eo errore fuerit, in quo fuit ipse, qui alium arguit delinquentem. [...]* (112,11) *Didicimus, quod propter metum Iudaeorum et Petrus et Paulus aequaliter finxerint legis se praecepta servare. qua igitur fronte, qua audacia Paulus in altero reprehendat, quod ipse commisit? ego, immo alii ante me exposuerunt causam,*
10 *quam putaverant, non officiosum mendacium defendentes, sicut tu scribis, sed docentes honestam dispensationem, ut et apostolorum prudentiam demonstrarent et blasphemantis Porphyrii inpudentiam cohercerent, qui Paulum et Petrum puerili dicit inter se pugnasse certamine, immo exarsisse*
15 *Paulum invidia virtutum Petri et ea scripsisse iactanter, vel quae non fecerit vel, si fecit, procaciter fecerit id in alio reprehendens, quod ipse commiserit. interpretati sunt illi, ut potuerunt; tu quomodo istum locum edisseres? utique meliora dicturus, qui veterum sententiam reprobasti. (112,12) Scribis ad me in epistula tua: ‚neque enim a me docendus es, quomodo intellegatur,*
20 *quod idem dicit: ‚factus sum Iudaeis tamquam Iudaeus, ut Iudaeos lucrifa-*

*cerem', et cetera, quae ibi dicuntur compassione misericordi, non simulatione fallaci. fit enim tamquam aegrotus, qui ministrat aegrotis, non cum se febres habere mentitur, sed cum animo condolentis cogitat, quem ad modum sibi serviri vellet, si ipse aegrotaret. nam utique Iudaeus erat, Christianus autem factus non Iudaeorum sacramenta reliquerat, quae convenienter ille 25
populus et legitime tempore, quo oportebat, acceperat. ideoque suscepit ea celebranda, cum iam Christi esset apostolus, ut doceret non esse pernicio-
sa his, qui ea vellent, sicut a parentibus per legem acceperant, custodire, etiam cum in Christo credidissent, non tamen in eis iam constituerent spem salutis, quoniam per dominum Iesum salus ipsa, quae illis sacramentis significaba- 30
tur, advenerat. 'totius sermonis tui, quem disputatione longissima protraxisti, hic sensus est, ut Petrus non erraverit in eo, quod his, qui ex Iudaeis crediderant, putaverit legem esse servandam, sed in eo a recti linea devia-
rit, quod gentes cogeret iudaizare, cogeret autem non docentis imperio, sed conversationis exemplo, et Paulus non contraria sit locutus his, quae ipse 35
gesserat, sed quare Petrus eos, qui ex gentibus erant, iudaizare compelleret.*

(an Augustinus) (112,6) Diese Auslegung aber, der als erster Origenes im zehnten Buch seiner *Stromateis*, wo er den Brief des Paulus an die Galater interpretiert,¹ gefolgt ist und der dann auch andere Ausleger gefolgt sind, führen sie v.a. aus diesem Grunde an, um dem gotteslästerlichen Porphyrios zu entgegnen, der Paulus der Zudringlichkeit anklagt, da er es gewagt habe, den Apostelfürsten Petrus zu kritisieren, ins Angesicht zu beschuldigen und mit Kalkül in die Schranken zu weisen, weil er falsch gehandelt habe, d.h. sich in jenem Irrtum befunden habe, in dem er selbst befangen war, der einen anderen des falschen Handelns bezichtigte.² [...] (112,11) Wir haben gelernt, dass aus Furcht vor den Juden sowohl Petrus als auch Paulus 10
gleichermaßen vorgeschützt haben, dass sie die Vorschriften des Gesetzes bewahrt hätten. Mit welcher Stirn also, mit welcher Frechheit kritisiert Paulus an einem anderen, was er selbst begangen hat? Ich, ja vielmehr noch andere vor mir haben den Grund dargelegt, den sie für richtig hielten, wobei sie keine gefällige Lüge verteidigten, wie du schreibst, sondern eine ehrliche Austeilung lehrten, um sowohl die Klugheit der Apostel aufzuzeigen als auch die Unwissenheit des gotteslästerlichen Porphyrios einzudämmen, der behauptet, dass Paulus und Petrus wie Kinder miteinander gestritten hätten, ja dass Paulus in Neid auf die Tugenden des Petrus entbrannt sei und eben 20
das prahlerisch aufgeschrieben habe, was er entweder nicht getan habe oder aber, wenn er es getan hat, mit Zudringlichkeit getan habe, wobei er dann das an einem anderen kritisierte, was er selbst begangen habe.³ Jene haben

es so ausgelegt, wie sie es vermochten. Wie wirst Du diese Stelle erklären? Durchaus wirst Du Besseres zu sagen haben, der Du die Meinung der Alten gerügt hast. (112,12) Du schreibst mir in Deinem Brief: „Du [sc. Hieronymus] musst von mir [sc. Augustinus] nicht darüber belehrt werden, wie das zu verstehen sei, was derselbe [sc. Paulus] schreibt: ‚Ich bin den Juden wie ein Jude geworden, damit ich Juden gewinne (1 Kor 9,20)‘, und das übrige, was dort aus barmherzigem Mitleid heraus, nicht infolge betrügerischer Heuchelei gesagt ist.⁴ Denn er wird wie ein Kranker, der einem Kranken Pflegedienst erweist, nicht indem er lügnerisch vorgibt, selbst Fieber zu haben,⁵ sondern indem er im Geiste eines Mitfühlenden daran denkt, wie er gepflegt werden möchte, wenn er selbst krank wäre. Denn er war durchaus Jude. Als er aber ein Christ geworden war, da hatte er die Bräuche der Juden nicht aufgegeben, die jenes Volk auf angemessene und rechtmäßige Weise zu einer ganz bestimmten Zeit empfangen hatte. Deswegen gestand er zu, dass diese Bräuche beibehalten werden sollten, als er schon ein Apostel Christi war. Damit wollte er lehren, dass sie für diejenigen, die sie gleichsam von ihren Eltern per Gesetz empfangen hatten und bewahren wollten, nicht gefährlich seien, selbst wenn sie schon zum Glauben an Christus gekommen waren. Dennoch sollten sie damit keine Heilshoffnungen verbinden, weil das Heil selbst, das durch diese Bräuche angedeutet wurde, durch den Herrn Jesus gekommen sei.“ Deine ganze Ausführung, die Du durch eine äußerst langatmige Argumentation in die Länge gezogen hast, läuft darauf hinaus, dass Petrus nicht darin geirrt habe, dass er der Auffassung gewesen sei, dass diejenigen, die von den Juden zum Glauben gekommen waren, das Gesetz befolgen müssten. Vielmehr sei er darin von der geraden Linie abgewichen, dass er Heiden zur jüdischen Lebensweise gezwungen habe⁶ – gezwungen habe freilich nicht mit dem Befehlsgestus eines Lehrenden, sondern durch das Beispiel seines Umgangs. Und Paulus habe sich nicht gegen das ausgesprochen, was er selbst getan hatte, sondern weil Petrus diejenigen, die aus den Heiden stammten, zwingen wollte, die jüdische Lebensweise zu übernehmen.

Anmerkungen:

(1) [Hier. Epist. 112,6,1] *Hanc autem expositionem, quam primus Origenes in decimo Stromatum libro, ubi epistolam Pauli ad Galatas interpretatur* Dass Porphyrios die (verlorenen) *Stromateis* seines älteren christlichen Zeitgenossen Origenes nicht nur gekannt, sondern auch zur Abfassung von *Contra Christianos* herangezogen hat, ist nach dem Urteil vieler Gelehrter plausibel und lässt sich an manch einem Fragment auch wahrscheinlich

machen, s.o. Einleitung Abschnitt 1.4 unter Nr. 4 sowie *Porph. Chr. fr. 6F. Be. Anm. 42*. Die Äußerungen des Origenes zum Streit zwischen Paulus und Petrus (Gal 2,11–14; Nautin 1977, 295) könnte Porphyrios zum Anlass seiner Kritik genommen haben, da Origenes zu einer Bibelpassage Stellung bezog, die bereits vor der Kritik des Porphyrios in der christlichen Exegese für Diskussionen sorgte: Altkirchliche Deutungen des Apostelstreits sind seit Tertullian greifbar, auch Klemens von Alexandria, Eusebios von Cäsarea, Ephräm der Syrer, Hieronymus, Johannes Chrysostomos, Theodor von Mopsuestia, Kyrill von Alexandria und Theodoret äußerten sich zu diesem Problem (Fürst 1999, 3–11). Origenes selbst deutete den Konflikt heilsökonomisch im Sinne eines Scheinstreits der Apostel, der zum Heil von Juden- und Heidenchristen gereiche, siehe dazu ausführlich Fürst (1999, 26–45).

(2) [Hier. Epist. 112,6,1] *Porphyrio respondeant blasphemanti, qui Pauli arguit procacitatem, quod principem apostolorum Petrum ausus sit reprehendere et arguere in faciem ac ratione constringere, quod male fecerit, id est in eo errore fuerit, in quo fuit ipse, qui alium arguit delinquentem* Zur Formulierung *arguere in faciem* vgl. die Bemerkung des Paulus im *Galaterbrief*, er habe Petrus „ins Angesicht widerstanden“ (Gal 2,11: κατὰ πρόσωπον ἀντὶ [sc. Kephas = Petrus] ἀντέστην). Zu den bereits mehrfach im Rahmen der porphyrianischen Bewertung von Gal 2,11–14 erwähnten Kritikpunkten der *procacitas* des Paulus sowie dessen Tadel an Petrus' judaisierendem Verhalten in Antiochia siehe *Porph. Chr. fr. 1T.–2T. Be.* Darüber hinaus bietet das vorliegende Testimonium Einblick in weitere Details. So zielte die Kritik des Porphyrios offensichtlich auch gegen Paulus, dem er ebenfalls heuchlerisches Verhalten vorwarf: *id est in eo errore fuerit, in quo fuit ipse, qui alium arguit delinquentem*. In diesem Zusammenhang ist ein Textpassus aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes interessant, in dem Paulus vom anonymen Hellenen ebenfalls der Inkonsequenz und Heuchelei beschuldigt wird, weil er einerseits das Judentum beschimpfe und andererseits ebenfalls jüdische Religionsbräuche beachtete (Mac. Mgn. Apocr. 3,30,1–5 p. 188–190 Goulet = *Porph. (?) Chr. fr. 27 Harnack*). Der Text wird unten in Anm. 4 zitiert, da er in mehrfacher Hinsicht für den Gedankenkomplex des vorliegenden Testimoniums bedeutsam ist.

(3) [Hier. Epist. 112,11,2] *blasphemantis Porphyrii inpudentiam cohercerent, qui Paulum et Petrum puerili dicit inter se pugnasse certamine, immo exarsisse Paulum invidia virtutum Petri et ea scripsisse iactanter, vel quae non fecerit vel, si fecit, procaciter fecerit id in alio reprehendens,*

quod ipse commiserit Die Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus als „kindischen Streit“ zu bezeichnen, zeugt von der scharfen Polemik des Porphyrios (Cook 2000, 159), die letztlich überhaupt keinen Respekt übrig hat für die unter den Christen des 3. Jhs. n.Chr. als Märtyrer und Heilige verehrten Apostel. Ähnliche pagane Vorwürfe, die auf die Infantilisierung der Christen abzielen, finden sich später bei Julian Apostata, der davon überzeugt ist, dass die Religion der „Galiläer“ eine menschliche Erfindung sei, die sich nur jenen „Seelenteil zunutze mache, der Geschichten liebt, kindisch und unvernünftig“ sei (ἀποχρησαμένη δὲ τῷ φιλομύθῳ καὶ παιδαριώδει καὶ ἀνοήτῳ τῆς ψυχῆς μορίῳ), so Jul. Gal. fr. 1,39b Masaracchia. Der anonyme Grieche bei Makarios Magnes nennt die Evangelien „Kindergeschichten“: Ἐκ τοιούτων παιδικῶν ἱστοριῶν ἐγνώκαμεν σκηνὴν σεσοφισμένην εἶναι τὸ Εὐαγγέλιον. – „Aus Kindergeschichten wie diesen erkennen wir, dass das Evangelium eine ausgeklügelte Theatervorstellung ist.“ (Mac. Mgn. Apocr. 3,6,4, p. 84 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 55 Harnack). Die vorliegende Stelle liefert ferner einen Beleg dafür, dass Porphyrios Paulus für seine eigene heuchlerische Haltung jüdischen Religionsbräuchen gegenüber kritisiert hat (*id in alio reprehendens, quod ipse commiserit*). Den dogmatischen Wankelmut des Paulus, der es teils den Juden, teils den Heiden Recht machen wolle, prangert auch Julian Apostata an, siehe Jul. Gal. fr. 20,106b–c Masaracchia.

(4) [Hier. Epist. 112,12,1] *Scribis ad me in epistula tua: ,neque enim a me docendus es, quomodo intellegatur, quod idem dicit: ‚factus sum Iudaeis tamquam Iudaeus, ut Iudaeos lucrifacerem‘, et cetera, quae ibi dicuntur compassione misericordii, non simulatione fallaci* In seiner Besprechung der Bibelstelle 1 Kor 9,19–23 (Zitat aus 1 Kor 9,20) ist sich Augustinus bewusst, dass es die Interpretationsmöglichkeit gibt, in diesen Worten des Paulus einen Heuchler reden zu hören. Das Argument dieser angeblichen *simulatio fallax* ist prominent in der philosophischen Christenkritik. Ein Text des anonymen Hellenen bei Makarios Magnes verdeutlicht, wie es entfaltet wurde (vgl. Cook 2000, 159):

Εἴ γε οὖν θεάρρηκας ἐν τοῖς ἐρωτήμασι καὶ τρανὰ σοι γέγονε τὰ τῶν ἀπορουμένων, φράσον ἡμῖν πῶς ὁ Παῦλος „Ἐλεύθερος γὰρ ὢν,“ λέγει, „πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα πάντας κερδήσω,“ πῶς δὲ καὶ τὴν περιτομὴν λέγων „κατατομὴν“ αὐτὸς ἐν Λύστροις περιτέμνει τινὰ Τιμόθεον, ὡς αἱ Πράξεις τῶν Ἀποστόλων διδάσκουσιν; Εὖ γε τῆς ὄντως ὁδε βλακειᾶς τῶν ῥημάτων· τοιοῦτον ὀκρίβαντα, γελοίου μηχανήματα, αἱ τῶν θεάτρων σκηναὶ ζωγράφουσι· τοιοῦτον θαυματοποιῶν ὄντως τὸ παραπάλλιον. Πῶς γὰρ ἐλεύθερος ὁ παρὰ πᾶσι δουλο[ύ]μενος; πῶς δὲ πάντας κερδαίνει ὁ πάντας καθηκὼν. Εἰ γὰρ τοῖς ἀνόμοις ἄνομος, ὡς αὐτὸς λέγει, καὶ τοῖς Ἰουδαίοις Ἰουδαῖος καὶ τοῖς πᾶσιν ὁμοίως συνήρχετο, ὄντως πολυτρόπου κακίας

ἀνδράποδον καὶ τῆς ἐλευθερίας ξένον καὶ ἀλλότριον, ὄντως ἀλλοτρίων κακῶν ὑπουργὸς καὶ διάκονος καὶ ζηλωτὴς πραγμάτων ἀσέμνων ἐπίσημος ὁ τῇ κακίᾳ τῶν ἀνόμων συνδιατριβῶν ἐκάστοτε καὶ τὰς πράξεις αὐτῶν ἰδιοποιούμενος. Οὐκ ἐνὶ ταῦτα ψυχῆς ὑγιαίνουσας τὰ δόγματα, οὐκ ἐνὶ λογισμῶν ἐλευθέρων ἀφήγησις· ὑποπ[ύ]ρου δὲ τὰς φρένας καὶ τὸν λογισμὸν ἀρρωστούντος ἢ τῶν λόγων ὑπόθεσις. Εἰ γὰρ ἀνόμοις συζῇ καὶ τὸν ἰουδα[ῖ]σμόν ἐγγράφως ἀσμενίζ[ε]ι, ἐκατέρου μετέχων, ἐκατέρῳ συμπέφυρται, συναναμειγνύμενος καὶ συναπογραφόμενος τῶν οὐκ ἀστείων τὰ πταίσματα· Ὁ γὰρ τὴν περιτομὴν οὕτω παραγραφόμενος, ὥς ἐπαρᾶσθαι τοὺς ταύτην ἐπιτελεῖν θέλοντας, καὶ περιτεμὼν αὐτὸς ἑαυτοῦ βαρύτατος ὑπάρχει κατήγορος, λέγων· „Εἰ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἑμαυτὸν συνίστημι.“

Wenn du nun bei den Fragen derart mutig bist und dir die Probleme derart klar sind, sage uns, wie Paulus behaupten kann: „Obwohl ich frei bin, habe ich mich für alle zum Sklaven gemacht, damit ich alle gewinne.“ (1 Kor 9,19) Wie kann er die Beschneidung als „Verstümmelung“ (Phil 3,2) bezeichnen und selbst in Lystra einen Timotheus beschneiden, wie uns die *Apostelgeschichte* (Apg 16,1–3) lehrt? Ganz hervorragend, wie stumpfsinnig doch seine Worte sind! Ein solches Schaugerüst, das dem Gelächter dient, bieten die Theaterbühnen, eine solche Narretei erinnert wirklich an die Gaukelkünstler! Denn wie ist derjenige frei, der sich von allen versklaven lässt? Wie soll derjenige alle gewinnen, der allen nachgibt? Denn wenn er den Gesetzlosen gesetzlos war, wie er selbst sagt, und den Juden ein Jude und mit allen auf vergleichbare Weise verkehrte, so war er wirklich ein Sklave vielfältiger Schlechtigkeit, dem die Freiheit ganz und gar fremd war. Dann leistete er wirklich tätige Beihilfe bei fremden Übeltaten und war ein notorischer Eiferer in unehrenhaften Angelegenheiten, der sich jedesmal einließ auf die Schlechtigkeit der Gesetzlosen und sich deren Handlungen aneignete. Das sind nicht die Grundsätze einer gesunden Seele, das ist nicht die Äußerung freier Gedanken! Der Inhalt dieser Worte zeigt jemanden, dessen Verstand ein Fieber plagt, ja dessen Geist krank ist! Denn wenn er mit den Gesetzlosen zusammenlebt und in seinen Texten doch ein gutes Wort für das Judentum übrig hat, also an beiden Seiten teilhat, dann ist er mit beiden vermischt und vermischt und schreibt sich selbst die Vergehen der Unkultivierten zu. Denn wer die Beschneidung derart verächtlich beurteilt, dass er diejenigen verfluchen will, die sie vollziehen wollen, und dann selbst eine Beschneidung vollzieht, der ist sich selbst der schwerste Ankläger, wenn er sagt: „Wenn ich das, was ich abgebrochen habe, wieder aufbaue, gebe ich mich als Übertreter zu erkennen.“ (Gal 2,18) (Mac. Mgn. Apocr. 3,30,1–5, p. 188–190 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 27 Harnack).

Ein weiterer Text bei Makarios Magnes nimmt ebenfalls Bezug auf 1 Kor 9,19–23, um Paulus als „Heuchler“ bzw. „Schauspieler“ (Παῦλος ὑποκρινόμενος) und „Lügner“ (ψεύστης) darzustellen, vgl. Mac. Mgn. Apocr. 3,31,4–5, p. 190–192 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 28 Harnack.

(5) [Hier. Epist. 112,12,1] *fit enim tamquam aegrotus, qui ministrat aegroto, non cum se febres habere mentitur* Vgl. zur Krankheits- und Fieberthematik die oben in Anm. 4 zitierte, bemerkenswerte Parallele im

Apokritikos des Makarios Magnes, wo Paulus vom anonymen Griechen beschimpft wird, er sei geisteskrank und leide an einem Fieber.

(6) [Hier. Epist. 112,12,3] *totius sermonis tui, quem disputatione longissima protraxisti, hic sensus est, ut Petrus non erraverit in eo, quod his, qui ex Iudaeis crediderant, putaverit legem esse servandam, sed in eo a recti linea deviarit, quod gentes cogeret iudaizare* Die vorliegende Stelle ist ein Beleg für die Wirkung der antichristlichen Argumentation des Porphyrios unter christlichen Gelehrten. Offensichtlich gab Augustinus nach dem Zeugnis des Hieronymus zu, dass Petrus sich geirrt habe, womit er letztlich Porphyrios zustimmte (Cook 2000, 159).

4T.

**Hier in Is. 53,12, Z. 23–36; CChr.SL 78A, p. 597 Adriaen
= fr. 21D Harnack = fr. 28 Ramos Jurado et al.**

Praedam ergo fortium apostolis suis tradidit atque divisit, ut Petrus, Iacobus et Ioannes circumcisi populi principes fierent, et Paulus et Barnabas mitterentur ad gentes, locis, non animo separati, et sub uno Domino in diversa starent acie, ut agminis utriusque victoria, triumphum erigerent Salvatori.

- 5 *Ex quo qui dispensatoriam inter Petrum et Paulum contentionem vere dicunt iurgium fuisse atque certamen, ut blasphemanti Porphyrio satisfaciant; et veteris legis caeremonias in Ecclesia Christi a stirpe credentis Israel asserunt esse servandas, debent et auream in mille annis expectare Hierusalem, ut victimas immolent et circumcidantur, ut in sabbato sedeant, dormiant,*
10 *saturentur; inebrientur et surgant ludere, qui ludus offendit Deum.*

- Die Beute der Tapferen hat er also seinen Aposteln übergeben und ausgeteilt, damit Petrus, Jakobus und Johannes die Herrscher des beschnittenen Volkes würden, und Paulus und Barnabas zu den Heiden gesendet würden (vgl. Gal 2,7–9), getrennt nur räumlich, nicht dem Geiste nach, und damit sie unter
5 einem einzigen Herrn in unterschiedlichen Schlachtreihen stünden mit dem Ziel, durch den Sieg beider Heere dem Retter einen Triumph zu bereiten. Wer daher wirklich behauptet, dass die Auseinandersetzung über die Heilsökonomie zwischen Petrus und Paulus eine Zänkerei und ein Kampf war, um den gotteslästerlichen Porphyrios zufrieden zu stellen,¹ und wer bekräftigt,
10 dass die Religionsbestimmungen des alten Gesetzes in der Kirche Christi vom Stamm des gläubigen Israel eingehalten werden müssten, die müssen

auch das goldene Jerusalem in tausend Jahren zu dem Zweck erwarten, dass sie Opfer schlachten, beschnitten werden, am Sabbat dasitzen, schlafen, sich sättigen, sich betrinken und aufstehen, um herumzuspielen – wobei dieses Spiel Gott kränkt.

15

Anmerkung:

(1) [Hier in Is. 53,12, Z. 28–31] *Ex quo qui dispensatoriam inter Petrum et Paulum contentionem vere dicunt iurgium fuisse atque certamen, ut blasphemanti Porphyrio satisfaciant* Siehe hierzu die Kommentare zu den drei vorangegangenen Testimonien (Porph. Chr. fr. 1T.–3T. Be.). Hieronymus selbst sah in dem Streit zwischen Paulus und Petrus keine wirkliche Auseinandersetzung, sondern einen vorgetäuschten, fingierten Streit (Anastos 1966, 429; Fürst 1999, 80–87).

5T.

**Aug. Epist. 82,22; CChr.SL 31A, p. 113–114 Daur
= fr. b Appendix I Morlet (2011d, 46)**

Laus itaque iustae libertatis in Paulo et sanctae humilitatis in Petro, quantum mihi pro modulo meo videtur, magis fuerat adversus calumniantem Porphyrium defendenda, quam ut ei daretur obrectandi maior occasio, qua multo mordacius crimineretur christianos fallaciter vel suas litteras scribere vel dei sui sacramenta tractare.

5

Es ist somit das Lob einer gerechten Freiheit bei Paulus und einer heiligen Demut bei Petrus – wenn es nach meiner bescheidenen Meinung geht – die man viel eher gegen die böswillige Kritik des Porphyrios hätte verteidigen müssen,¹ als ihm eine noch größere Gelegenheit für seine missgünstigen Anfeindungen zu geben, mithilfe derer er die noch viel bissigere Anklage erheben konnte, dass die Christen auf lügnerische Weise ihre Briefe schreiben oder [auf lügnerische Weise] mit den Geheimnissen ihres Gottes umgehen.

5

Anmerkung:

(1) [Aug. Epist. 82,22] *Laus itaque iustae libertatis in Paulo et sanctae humilitatis in Petro [...] magis fuerat adversus calumniantem Porphy-*

rium defendenda Wie Morlet (2011d, 46–47, hier 47) zurecht anmerkt, der den vorliegenden Text als bisher unbeachtetes, neues lateinisches Testimonium zu *Contra Christianos* vorschlägt, gehört diese Auseinandersetzung des Augustinus mit der Kritik des Porphyrios an Petrus und Paulus in den Gedankenhorizont von Porph. Chr. fr. 21 Harnack = Porph. Chr. fr. 1T.–4T. Be. Die Kritik des Porphyrios am sogenannten „antiochenischen Zwischenfall“ (Gal 2,12), d.h. am „kindischen Streit“ (Hier. Epist. 112,11: *puerile certamen* = Porph. Chr. fr. 3T. Be.) zwischen den beiden genannten Aposteln, hatte Hieronymus in seinem Kommentar zum *Galaterbrief* als Vortäuschung bzw. nur fingierten Streit gedeutet (Fürst 1999, 80–87). Dieser Interpretation des Hieronymus widersprach Augustinus in insgesamt drei Briefen an Hieronymus. Die Belege sind: Aug. Epist. 28,3–5, Aug. Epist. 40,3–6 sowie Aug. Epist. 82,4–29; siehe dazu Fürst (1999, 45–64, hier 46). Augustinus mahnt dazu, den Streit als echte Auseinandersetzung zu interpretieren, um keine Heuchelei der Apostel zu implizieren: Paulus habe sich einer „gerechten Freiheit“ bedient und Petrus habe die Kritik in „heiliger Demut“ akzeptiert. Auf die Verlogenheit des Petrus hinzuweisen, hatte Porphyrios in der Tat bezweckt, siehe dazu Porph. Chr. fr. 1T. Be. Anm. 3.

1.2 Aus Buch 3

6F.

**Eus. HE 6,19,1–11; GCS 9/2, p. 556–562 Schwarz
= fr. 39 Harnack = fr. 24 Ramos Jurado et al.**

- (1) Μάρτυρες δὲ καὶ τῆς περὶ ταῦτα αὐτοῦ κατορθώσεως αὐτῶν Ἑλλήνων οἱ κατ’ αὐτὸν ἡκμακότες φιλόσοφοι, ὧν ἐν συγγράμμασιν πολλὴν μνήμην εὔρομεν τοῦ ἀνδρός, τοτὲ μὲν αὐτῷ προσφωνούντων τοὺς ἑαυτῶν λόγους, τοτὲ δὲ ὡς διδασκάλῳ εἰς ἐπὶ κρισιν τοὺς ἰδίους ἀναφερόντων πόνους. (2) τί δεῖ ταῦτα λέγειν, ὅτε καὶ ὁ καθ’ ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστὰς Πορφύριος συγγράμματα καθ’ ἡμῶν ἐνστησάμενος καὶ δι’ αὐτῶν τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν πεπειραμένος τῶν τε εἰς αὐτὰς ἐξηγησαμένων μνημονεύσας, μηδὲν μηδαμῶς φαῦλον ἔγκλημα τοῖς δόγμασιν ἐπικαλεῖν δυνηθεῖς, ἀπορία λόγων ἐπὶ τὸ λοιδορεῖν τρέπεται καὶ τοὺς ἐξηγητὰς ἐνδιαβάλλειν, ὧν μάλιστα τὸν Ὑριγένην· (3) ὃν κατὰ τὴν νέαν ἡλικίαν ἐγνωκέναι φήσας, διαβάλλειν μὲν πειρᾶται, συνιστῶν δὲ ἅρα τὸν ἄνδρα ἐλάνθανεν, τὰ μὲν ἐπαληθεύων, ἐν οἷς οὐδ’ ἑτέρως αὐτῷ λέγειν ἦν δυνατόν, τὰ δὲ καὶ ψευδόμενος, ἐν οἷς λήσεσθαι ἐνόμιζεν, καὶ τοτὲ μὲν ὡς Χριστιανοῦ κατηγορῶν, τοτὲ δὲ τὴν

περὶ τὰ φιλόσοφα μαθήματα ἐπίδοσιν αὐτοῦ διαγράφων. (4) ἄκουε δ' οὖν ἅ φησιν κατὰ λέξιν·

15

τῆς δὴ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν, λύσιν δέ τινες εὐρεῖν προθυμηθέντες, ἐπ' ἐξηγήσεις ἐτράποντο ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἀπολογίαν μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων, παραδοχὴν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οἰκείοις φερούσας. αἰνίγματα γὰρ τὰ

20

φανερῶς παρὰ Μωυσεὶ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων διὰ τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες, ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις. (5) εἶτα μεθ' ἑτερά φησιν·

ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας ἐξ ἀνδρὸς ᾧ κἀγὼ κομιδῇ νέος ὢν ἔτι ἐντετύχκα, σφόδρα εὐδοκίμησαντος καὶ ἔτι δι' ὧν καταλέλοιπεν συγγραμμάτων εὐδοκιμοῦντος, παρελήφθω, Ὀριγένους, οὗ κλέος παρὰ τοῖς διδασκάλοις

25

τούτων τῶν λόγων μέγα διαδέδοται. (6) ἀκροατὴς γὰρ οὗτος Ἀμμωνίου τοῦ πλείστην ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις ἐπίδοσιν ἐν φιλοσοφίᾳ ἐσχηκότος γεγυνώς, εἰς μὲν τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν πολλὴν παρὰ τοῦ διδασκάλου τὴν ὠφέλειαν ἐκτήσατο, εἰς δὲ τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν τὴν ἐναντίαν

30

ἐκείνῃ πορείαν ἐποίησατο. (7) Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἤψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο, Ὀριγένης δὲ Ἕλληνα ἐν Ἕλλησιν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα· ᾧ

35

δὴ φέρων αὐτόν τε καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἔξιν ἐκαπήλευσεν, κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἑλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις. (8) συνῆν τε γὰρ αἰεὶ τῷ Πλάτῳ, τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν

40

ἐν τοῖς Πυθαγορείοις ἑλλογίμων ἀνδρῶν ὁμίλει συγγράμμασιν, ἐχρήτο δὲ καὶ Χαιρήμονος τοῦ Στωϊκοῦ Κορνούτου τε ταῖς βίβλοις, παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἑλλήσιν μυστηρίων γνούς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσῆψεν γραφαῖς.

(9) ταῦτα τῷ Πορφυρίῳ κατὰ τὸ τρίτον σύγγραμμα τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν εἰρηται, ἐπαληθεύσαντι μὲν περὶ τῆς τάνδρὸς ἀσκήσεως καὶ πολυμαθείας, ψευσαμένῳ δὲ σαφῶς (τί γὰρ οὐκ ἔμελλεν ὁ κατὰ

45

Χριστιανῶν;), ἐν οἷς αὐτόν μὲν φησιν ἐξ Ἑλλήνων μετατεθεῖσθαι, τὸν δ' Ἀμμώνιον ἐκ βίου τοῦ κατὰ θεοσεβείαν ἐπὶ τὸν ἐθνικὸν τρόπον ἐκπεσεῖν. (10) τῷ τε γὰρ Ὀριγένει τὰ τῆς κατὰ Χριστὸν διδασκαλίας ἐκ προγόνων ἐσφύζετο, ὡς καὶ τὰ τῆς πρόσθεν ἱστορίας ἐδήλου, τῷ τε Ἀμμωνίῳ τὰ τῆς ἐνθέου φιλοσοφίας ἀκέραια καὶ ἀδιάπτωτα καὶ μέχρις ἐσχάτης τοῦ βίου

50

διέμενεν τελευτῆς, ὡς που καὶ οἱ τάνδρὸς εἰς ἔτι νῦν μαρτυροῦσι πόνοι, δι' ὧν κατέλιπε συγγραμμάτων παρὰ τοῖς πλείστοις εὐδοκιμοῦντος, ὥσπερ οὖν

καὶ ὁ ἐπιγεγραμμένος Περί τῆς Μωυσέως καὶ Ἰησοῦ συμφωνίας καὶ ὅσοι
 55 ἄλλοι παρὰ τοῖς φιλοκάλοις εὔρηνται. (11) ταῦτα μὲν οὖν εἰς παράστασιν
 ἐκκείσθω τῆς τε τοῦ ψευδογόρου συκοφαντίας καὶ τῆς Ὠριγένους καὶ περὶ
 τὰ Ἑλλήνων μαθήματα πολυπειρίας [...].

(1) Zeugen¹ für sein [sc. des Origenes] erfolgreiches Fortschreiten in dieser
 Materie sind diejenigen Philosophen der Griechen selbst, die zu seiner Zeit
 auf dem Höhepunkt ihrer Schaffensperiode standen. In deren Schriften
 finden wir häufige Erwähnungen dieses Mannes [sc. des Origenes]: Bald
 5 widmen sie ihm ihre eigenen Schriften, bald führen sie ihm ihre Arbeiten
 wie einem Lehrer zur Begutachtung zu. (2) Doch wozu muss dies überhaupt
 erwähnt werden? Der Grund ist folgender: Porphyrios, der sich zu unserer
 Zeit² auf Sizilien³ aufhielt, hat Schriften⁴ gegen uns⁵ verfasst, durch die er
 die göttlichen Schriften zu diffamieren sucht und in denen er die erwähnt,
 10 die sie ausgelegt haben. Da er auf keine Weise den Lehren einen schlimmen
 Vorwurf machen konnte, wandte er sich aus Mangel an vernunftbasierten
 Argumenten⁶ zum Schmähnen und dazu, die Exegeten zu verleumden, allen
 voran den Origenes⁷. (3) Erst sagt er, er habe ihn in jungen Jahren kennen-
 gelernt,⁸ und dann versucht er, ihn zu verleumden. Dabei entging ihm frei-
 15 lich, dass er eigentlich lobende Empfehlungen für diesen Mann aussprach.
 Teils blieb er bei der Wahrheit, wo es ihm nicht möglich war, etwas anderes
 zu sagen. Teils log er, wo er meinte, es würde niemand bemerken. Und so
 klagte er ihn bald an, ein Christ zu sein, bald beschrieb er seine Fortschritte
 in den philosophischen Studien. (4) Höre nun Wort für Wort⁹, was er selbst
 20 sagt:
 „Da sie sich nicht von der Schlechtigkeit¹⁰ der jüdischen Schriften¹¹ dis-
 tanzieren¹² wollten, sondern bestrebt waren, eine Erklärung¹³ zu finden,
 wandten sich einige¹⁴ unstimmmigen Auslegungen¹⁵ zu, die mit dem Text nicht
 zu vereinbaren waren¹⁶ und die nicht so sehr eine Verteidigung zugunsten
 25 des Fremden¹⁷ darstellten, sondern der eigenen Sache Billigung und Lob
 einbringen sollten. Denn in ihrer Vermessenheit²⁰ erklären sie die klaren
 Worte bei Mose¹⁹ für Rätsel¹⁸ und verkünden sie in göttlicher Verzückung als
 Gottesorakel voller verborgener Geheimnisse²¹, und nachdem sie mit ihrer
 dünnlichen Einbildung²² die Beurteilungsfähigkeit der Seele²³ verhext²⁴
 30 haben, führen sie ihre Auslegungen an.“ (5) Darauf folgt anderes. Danach
 sagt er [sc. Porphyrios] noch:
 „Wie widersinnig das ist,²⁵ möge man von einem Mann vernehmen²⁷, dem
 ich selbst in noch ganz jungen Jahren begegnet bin,²⁶ der sich Ruhm erwor-
 ben hatte und auch jetzt noch durch die Schriften, die er hinterlassen hat, in

hohem Ansehen steht: von Origenes²⁸. Dessen Ruhm ist bei den Vertretern 35
 dieser Lehren weit verbreitet. (6) Denn als ein Hörer des Ammonios²⁹, der
 zu unseren Lebzeiten den größten Erfolg in der Philosophie hatte, erwarb
 er sich von seinem Lehrer großen Nutzen im Hinblick auf wissenschaftli-
 che Kenntnisse. Was aber die Wahl der richtigen Lebensführung³⁰ angeht,
 so schlug er einen ihm [sc. Ammonios] entgegengesetzten Weg³¹ ein. (7) 40
 Denn Ammonios war als Christ unter Christen von seinen Eltern aufgezogen
 worden.³² Als er mit dem Denken und der Philosophie in Berührung
 gekommen war,³³ wandte er sich sofort der gesetzesgemäßen Lebensfüh-
 rung³⁴ zu. Origenes hingegen lief, obwohl er als Grieche mit griechischer
 Bildung erzogen worden war,³⁵ auf die barbarische Verwegenheit³⁶ auf³⁷. 45
 Dieser [sc. barbarischen Verwegenheit] nun verschacherte³⁸ er sich selbst
 und seine wissenschaftlichen Fähigkeiten rasch, indem er zwar im Hinblick
 auf seinen Lebensstil wie ein Christ lebte, und zwar gegen das Gesetz,³⁹
 sich aber doch bei seinen Ansichten über die irdischen Verhältnisse und das 50
 Göttliche als Grieche gebärdete⁴⁰ und griechische Lehren den fremdartigen
 Mythen⁴¹ unterschob. (8) Denn ständig pflegte er Platon⁴² zu konsultieren,
 setzte sich mit den Schriften des Numenios⁴³ und Kronios⁴⁴, des Apollo-
 phanes⁴⁵ und Longins⁴⁶, des Moderatos⁴⁷ und des Nikomachos⁴⁸ sowie der 55
 berühmten Männer unter den Pythagoreern auseinander. Er benutzte auch
 die Bücher Chairemons des Stoikers⁴⁹ und des Cornutus⁵⁰, bei denen er auf
 die metaleptische Redeweise⁵¹ mit Bezug auf die griechischen Mysterien
 aufmerksam wurde, die er dann auf die jüdischen Schriften übertrug.“
 (9) Dies sagt Porphrios im dritten Buch seiner gegen die Christen gerichteten 60
 [Schriften],⁵² wobei er die Wahrheit ausspricht in Bezug auf die Betätigung
 und die reiche Bildung dieses Mannes. Er lügt aber offensichtlich – wie
 sollte das jemand, der gegenüber den Christen eine Antihaltung einnimmt,
 auch nicht tun? – und zwar an der Stelle, wo er sagt, dass Origenes von den
 Griechen übergetreten und Ammonios von einem gottesfürchtigen Leben 65
 zum heidnischen Lebensstil abgefallen sei. (10) Denn Origenes blieb die
 christusgemäße Lehre von seinen Vorfahren her erhalten, wie auch meine
 Geschichtsdarstellung weiter oben deutlich gemacht hat. Und Ammonios
 blieb die von Gott inspirierte Philosophie⁵³ bis zu seinem Lebensende rein
 und geriet ihm nicht ins Wanken. Dies bezeugen bis heute die Arbeiten dieses 70
 Mannes, der durch seine hinterlassenen Schriften bei den meisten in hohem
 Ansehen steht. Als Beispiel fungiert hier nicht zuletzt – neben anderen
 Arbeiten, die sich bei den Freunden des Schönen finden – die Arbeit, die
 den Titel trägt: *Über die Übereinstimmung zwischen Mose und Jesus*⁵⁴. (11)

75 Dies also diene der Darstellung der lügnerischen Verleumdung des Origenes und seiner reichen Kenntnis in den Wissenschaften der Griechen [...].

Anmerkungen:

(1) [Eus. HE 6,19,1] Μάρτυρες Eusebios zitiert den Christenkritiker Porphyrios nach eigener Aussage zu einem ganz bestimmten Zweck, nämlich deswegen, weil er die umfassende „weltliche und philosophische Bildung“ des Origenes durch pagane Zeugnisse über Origenes stützen möchte (Eus. HE 6,18,3–6,19,1), vgl. Magny (2014, 51). Dabei nimmt er die Kritik des Porphyrios an Origenes bewusst in Kauf, die er mithilfe von im Rahmentext (Eus. HE 6,19,1–3; 6,19,9–11) geäußerten Umdeutungen zu entschärfen und für seine Zwecke zu instrumentalisieren versucht; siehe dazu ausführlich Becker (2015b).

(2) [Eus. HE 6,19,2] ὁ καθ' ἡμᾶς Als einen „Zeitgenossen“ oder „zeitgenössischen Philosophen“ bezeichnet Eusebios Porphyrios auch an anderen Stellen seines Werks, nämlich in (a.) Eus. PE 4,6,2 (= Porph. Phil. ex orac. fr. 303F., 1 Smith), wo Porphyrios als Dämonenexperte und Verfasser der Schrift *De philosophia ex oraculis haurienda* erscheint; (b.) Eus. PE 5,1,9 (= Porph. Chr. fr. 65F. Be.), wo er als „Fürsprecher“ bzw. „Anwalt der Dämonen“ (τῶν δαιμόνων προήγορος) bezeichnet wird sowie als Verfasser einer „gegen uns gerichteten Kompilation [sc. von Schriften]“ (καθ' ἡμῶν συσκευή), womit *Contra Christianos* gemeint ist; (c.) Eus. PE 10,9,11 (= Porph. Chr. fr. 11F. Be.), wo ebenfalls seine καθ' ἡμῶν συσκευή erwähnt wird. Wer genau als ein Zeitgenosse anzusehen ist, ist für den vor 264/265 n.Chr. geborenen Eusebios (vgl. Eus. HE 3,28,3; 7,28,3) nicht streng an die tatsächlichen Lebensdaten der betreffenden Person gekoppelt. So kann er in seiner *Praeparatio Evangelica* etwa Longin, den Lehrer des Porphyrios, auch als Zeitgenossen bezeichnen (Eus. PE 15,20,8), obwohl dieser bereits 272 n.Chr. verstorben war, vgl. Männlein-Robert (2001, 629).

(3) [Eus. HE 6,19,2] ἐν Σικελίᾳ καταστάς Πορφύριος Der Aufenthalt des Porphyrios bei dem Gelehrten oder politischen Beamten Probus in Lilybaion (Sizilien), den er 268 n.Chr. auf Anraten Plotins antrat, ist durch Selbstaussagen in der *Vita Plotini* historisch gesichert (Bidez 1913, 51–64), s.o. Einleitung Abschnitt 1.1. Weitere Belege zum Sizilienaufenthalt des Porphyrios finden sich bei Porph. fr. 25T.–30T. Smith. Siehe dazu auch die fiktive Ausgestaltung dieser Reise bei Eunap. Vit. phil. et soph. 4,7–10

Goulet (= Porph. fr. 1T., 45–64 Smith); dazu Becker (2011, 457–461) und Becker (2013, 183–196). Auf den Sizilienaufenthalt des Porphyrios spielt wohl auch Augustinus an, wenn er von „Porphyrios dem Sizilianer“ (*Porphyrius Siculus*) spricht (Aug. De cons. evang. 1,15,23; Aug. Retr. 2,31), vgl. Goulet (2012, 1294) und Magny (2014, 16). Vom paganen Standpunkt der Platoniker aus betrachtet, hatte Sizilien sicherlich eine besondere Bedeutung für Porphyrios: Nicht nur war Platon selbst mehrmals dorthin gereist, um – wenn letztlich auch erfolglos – philosophischen Einfluss auf die dortige Politik unter den Tyrannen Dionysios I. und Dionysios II. auszuüben (siehe dazu Plat. Epist. 7 und Von Fritz 1968). Auch der von Neuplatonikern wie Porphyrios oder Jamblich hoch geschätzte und verehrte Pythagoras hat der Überlieferung zufolge in Sizilien öffentlich gelehrt und politisch gewirkt, siehe Porph. VPyth. 21–22; 27; Jamb. VPyth. 33–34; 133–134; Riedweg (2007, 32–35) und Schramm (2013, 111).

Da Eusebios den Sizilienaufenthalt des Porphyrios an der vorliegenden Stelle in einem Atemzug mit der Schrift *Contra Christianos* nennt, gingen Gelehrte lange davon aus, dass Sizilien/Lilybaion als Abfassungsort des antichristlichen Textes angenommen werden müsse (Literaturdiskussion dazu bei Zambon 2012, 1428–1429). Dies wird nun allerdings berechtigterweise bestritten: Morlet (2010a) und Morlet (2011d, 22) legt dar, dass die Passage Eus. HE 6,19,2 nicht für die Datierung von *Contra Christianos* verwertbar sei: Zwar charakterisiere der Hinweis auf den Sizilienaufenthalt Porphyrios in biographischer Hinsicht näher, er sei jedoch grammatisch nicht als Angabe zum Abfassungsort von *Contra Christianos* aufzufassen. Barnes (1994, bes. 60–62), Barnes (1995, 239–240), Barnes (2001, 157) bestreitet ebenfalls, dass aufgrund der Passage Eus. HE 6,19,2 Sizilien als Abfassungsort angenommen werden müsse: Vielmehr könne der Hinweis auf die Insel als persönliche Abqualifizierung des Porphyrios gewertet werden, der sich im Hinterland abseits der intellektuellen Zentren der Zeit aufgehalten habe, was nicht zuletzt die Qualität seiner Christenkritik unterminieren solle; siehe dazu auch Schott (2005, 282) und Zambon (2012, 1428). Dieser Deutung schließt sich auch Clark (1999, 113) an, gemäß deren Ansicht Christen den Sizilienaufenthalt des Porphyrios zum Anlass nahmen, um ihm „backwoods stupidity“ zu attestieren. An der Überzeugungskraft dieser Deutung zweifelt allerdings Magny (2014, 15–16), weil sowohl Eusebios als auch Augustinus das philosophische Format und damit auch die Bildung des Porphyrios in ihren Schriften durchaus gewürdigt hätten.

(4) [Eus. HE 6,19,2] συγγράμματα Der Plural συγγράμματα ist doppeldeutig: a) Einerseits ist in Teilen der neueren Forschung die Tendenz zu beobachten, aufgrund der oft vagen Anspielungen bei christlichen Autoren von mehreren christenkritischen Abhandlungen auszugehen, die ursprünglich nicht einem einzigen Werk *Gegen die Christen* zugehörig gewesen und die erst später unter dem Übertitel Κατὰ Χριστιανῶν zusammengestellt worden seien (Berchman 2005, 2–6; Edwards 2007, 116, 125; Digeser 2012, 166–67). b) Es können andererseits, und zwar mit größerer Wahrscheinlichkeit, mehrere „Texte“ im Sinne von „Büchern“ oder „Kapiteln“ eines einzigen Werks *Gegen die Christen* gemeint sein. In diesem Sinne spricht der Porphyrios-Eintrag der *Suda* von 15 λόγοι („Argumentationen“, „wissenschaftlichen Abhandlungen“) mit dem Titel Κατὰ Χριστιανῶν, siehe Porph. fr. 2T., 19 Smith. Die durch Eusebios und Hieronymus gesicherten Angaben über die Bücher 1, 3, 4, 12, 13 und 14 von *Contra Christianos* sprechen dafür, dass es sich bei den hier erwähnten συγγράμματα um Abschnitte ein und desselben Werks des Porphyrios gegen die Christen handelt, das als Einheit konzipiert war (Morlet 2011d, 27).

(5) [Eus. HE 6,19,2] καθ’ ἡμῶν Mit dem Ausdruck „gegen uns“ (καθ’ ἡμῶν) titulierte Eusebios auch die *Wahre Lehre* (Ἀληθῆς λόγος) des Kelsos (Eus. HE 6,36,2). An anderer Stelle, und zwar im unmittelbar folgenden Kontext zum vorliegenden Porphyrios-Fragment, nennt Eusebios Porphyrios schlicht „den, der gegen [die] Christen ist“ (Eus. HE 6,19,9: ὁ κατὰ Χριστιανῶν), vgl. auch Eus. PE 1,9,19: Μέμνηται τούτων ὁ καθ’ ἡμᾶς τὴν καθ’ ἡμῶν πεπονημένος συσκευὴν (= Porph. Chr. fr. 10F. Be.). Auch spätere Kirchenschriftsteller beziehen sich häufig in stereotyper Weise auf Porphyrios als den Philosophen, der „gegen uns“ geschrieben habe, vgl. z.B. Eus.-Hier. Chron. praef., p. 7,18–8,3 Helm: *Ex ethnicis vero impius ille Porphyrius in quarto operis sui libro, quod adversum nos casso labore contexuit* (= Porph. Chr. fr. 12T. Be.); Aug. Epist. 102,8: *de Porphyrio contra christianos tamquam validiora decerpta* (= Porph. Chr. fr. 76F. Be.); Thdt. Affect. 2,43 (= Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 6); Thdt. Affect. 7,36: ὁ Πορφύριος [...] τὴν καθ’ ἡμῶν τυρεύων γραφὴν (= Porph. Chr. fr. 51T. Be.); Georg. Sync. Ecl. chron. 122: Ἑλληνικῶν δὲ φιλοσόφων, ὅστις ποτὲ ἦν ἐκεῖνος ἀνὴρ ὁ τὴν καθ’ ἡμῶν συσκευὴν προβεβλημένος (= zitiert in Porph. Chr. fr. 12T. Be. Anm. 1).

(6) [Eus. HE 6,19,2] ἀπορία λόγων Die Unterstellung, Porphyrios sei ein der vernünftigen Argumentation unfähiger Aporetiker, dient dazu, ihm jegliche Beurteilungskompetenz in Sachen christlicher Bibelexegese abzuspre-

chen und seinen Angriff auf die christliche Religion als letztlich irrationalen und zum wissenschaftlichen Arbeiten konträren Affektausbruch zu deuten. Auch im Kontext innerpaganer Streitigkeiten der Spätantike ist der Aporievorwurf mit polemischer Intention belegt: So benutzt ihn Proklos, um Longins philosophische Kompetenzen bei der *Timaios*-Kommentierung in Frage zu stellen; siehe dazu Männlein-Robert (2006, 71–72, 80).

(7) [Eus. HE 6,19,2] τὸν Ὀριγένην Eusebios beschreibt im sechsten Buch der *Kirchengeschichte* das Leben des Christen Origenes mit einer apologetisch-panegyrischen (Beatrice 1992a, 352) und einer hagiographischen Intention (Cox 1983, 69–101; Beatrice 1992a, 352). Auffällig an diesem literarischen Portrait ist, dass Eusebios ihn – ähnlich wie schon der Origenes-Schüler Theodoros/Gregor Thaumaturgos (210/13–270/75 n.Chr.) – bewusst als Philosophen einführt (s.o. Einleitung Abschnitt 2.3.3).

(8) [Eus. HE 6,19,3] ὃν κατὰ τὴν νέαν ἡλικίαν ἐγνώκεναι φήσας Die Aussage des Eusebios, dass Porphyrios in jungen Jahren Origenes getroffen habe, basiert auf einer Selbstaussage des Porphyrios in *Contra Christianos*, siehe dazu die unten folgende Anm. 26 zum vorliegenden Fragment.

(9) [Eus. HE 6,19,4] κατὰ λέξιν Diese Präpositionalwendung führt bei Eusebios zumeist – wie an der vorliegenden Stelle – wörtlich zitierte Textpassagen christlicher und nicht-christlicher Autoren ein. Dabei wird oft der genaue Buchtitel genannt sowie das Buch, Kapitel oder die Stelle, die zitiert wird, vgl. z.B. Eus. PE 1,10,52 (Zoroaster); Eus. HE 2,5,2 (Flavius Josephus). Sie kann aber auch dazu dienen, bei summarischen Angaben hervorzuheben, dass ein bestimmter von Eusebios nur referierter Sachverhalt bei einem anderen Autor „Wort für Wort“, d.h. „ausführlich“ dargestellt sei, vgl. dazu z.B. Eus. HE 3,1,3. Die Formulierung κατὰ λέξιν führt in Eus. DE 3,6,39 ein wörtliches Zitat aus Porphyrios’ *De philosophia ex oraculis haurienda* ein (= Porph. Phil. ex orac. fr. 345F. Smith). Mras (1952, 178) ist der Auffassung, dass Eusebios sich durch derartige und ähnliche Ausdrücke als „ein überaus gewissenhafter Autor“ zu erkennen gebe. Es gilt jedoch zu beachten, dass antike Zitationstechniken, zumal in weltanschaulichen bzw. polemisch-apologetischen Konkurrenzsituationen, mit einer bestimmten Intention eingesetzt werden, die nicht vornehmlich darin besteht, den zitierten Autor möglichst wortgetreu widerzugeben: Wie Inowlocki (2006, bes. 33–73) am Beispiel des Eusebios gezeigt hat, sind Auslassungen (wie auch im vorliegenden Fragment, vgl. Eus. HE 6,19,5: εἶτα μεθ’ ἑτερά φησιν [sc.

Porphyrios]), Wortergänzungen, grammatische Veränderungen und semantische Umdeutungen ein Mittel, um fremdes Gedankengut für eigene Zwecke zu vereinnahmen. V.a. am vorliegenden Fragment lässt sich diese Art des strategischen Zitierens sehr gut beobachten, wie ich an anderer Stelle ausführlich gezeigt habe (Becker 2015b). Auf die Schwierigkeiten, die sich daraus für die Gesamtbewertung des nur aus kontextgebundenen Bruchstücken rekonstruierbaren Inhalts von *Contra Christianos* ergeben, geht Magny (2014, 27–33) ein, die allerdings insgesamt eine zu große Skepsis gegenüber der Rekonstruktion authentisch porphyrianischer Argumente hegt. Denn gerade im vorliegenden Fragment ist trotz der Tatsache eines strategischen Zitierens nicht davon auszugehen, dass Eusebios den Wortlaut des Zitats aus *Contra Christianos* bewusst gefälscht hat. Die Zitierweise des Eusebios ist mit Blick auf pagane Autoren auch in anderen seiner Werke sehr verlässlich (Männlein-Robert 2001, 253).

(10) [Eus. HE 6,19,4] μοχθηρία Das Substantiv *μοχθηρία* ist an der vorliegenden Stelle entweder im Sinne einer schlechten bzw. miserablen literarischen Qualität zu verstehen (Gager 1972, 70: „low quality“; Riedweg 2008, 191 Anm. 22) oder im Sinne eines moralisch schlechten und folglich untragbaren Inhalts aufgrund des im *Pentateuch* präsentierten „philosophisch unhaltbare[n] Gottesbild[s]“ (Riedweg 2008, 191 Anm. 22); siehe dazu auch Perelli (1998, 242–245). Überraschend ist die schroffe Härte dieser Aussage, weil Porphyrios sich in seinem Werk sonst tendenziell neutral bis positiv über die Juden und Hebräer äußert (Cook 2008, 7 mit Anm. 21; Johnson 2012, 56 Anm. 7; Zambon 2012, 1443). Auch nimmt er eine respektvolle Haltung Mose gegenüber ein (Gager 1972, 69–73), vgl. dazu die unten folgende Anm. 11 zum vorliegenden Fragment. Eine Diskussion der Äußerungen des Porphyrios jenseits von *Contra Christianos* über Judentum, Hebräer und Israel bieten Rinaldi (1992, 116–127) und Johnson (2013, 273–282). Zamora (2011, 296–297) merkt differenzierend an, dass sich die Negativbeurteilung des Porphyrios in *Contra Christianos* nicht so sehr gegen die jüdisch-hebräische Religion an sich, sondern vielmehr allein gegen die Heiligen Schriften des Judentums richte. Zieht man allerdings den Stellenwert der Hebräischen Bibel im Judentum in Betracht, ist eine Kritik an den Heiligen Schriften immer auch als Kritik an der ganzen Religion zu werten. Einer inhaltlichen Bibelkritik bediente sich bereits Kelsos, der auf narrative Unstimmigkeiten und Kuriositäten hinwies: Origenes beschwert sich darüber, dass Kelsos etwa Kritik an Episoden der *Genesis* geübt habe, allerdings „ohne argumentativ nachzuweisen, was er an unserer Schrift

für schlecht befindet“ (Orig. Cels. 4,47: μὴ παραστήσας λόγῳ ὃ οἶται μοχθηρὸν τῆς γραφῆς ἡμῶν). Johnson (2013, 279–280) erwägt die Möglichkeit, dass Porphyrios bei seiner Wahl der sehr negativen Bezeichnung μοχθηρία von dieser Origenes-Stelle beeinflusst gewesen sein könnte. Das Wortfeld μοχθηρία ist in der platonischen Christenkritik generell als Herabsetzung des Gegners von einiger Relevanz. Kelsos sagt, es gebe unter den Christen „üble Menschen“ (μοχθηροὶ ἄνθρωποι), welche die mangelnde Bildung leicht zu verführender Menschen ausnutzten (Orig. Cels. 1,9). Jesus nennt er einen „gottverhassten und erbärmlichen Zauberer“ (Orig. Cels. 1,71: θεομισοῦς [...] τινος καὶ μοχθηροῦ γόητος), vgl. Bauer (1909, 465) und Benko (1980, 1102). Der anonyme Grieche, der bei Eus. PE 1,2,4 (= Porph. (?) Chr. fr. 1 Harnack = Porph. Chr. fr. 88D. Be.) den Christen ebenfalls μοχθηρία vorwirft, muss hier auch als Beleg genannt werden, ohne ihn allerdings wie Harnack (1916, 45 ad fr. 1) mit Porphyrios zu identifizieren. Denn neuerdings wird mit Recht angezweifelt, dass der Text, den Porph. (?) Chr. fr. 1 Harnack bietet, mit Sicherheit Porphyrios zugeschrieben werden könne, siehe dazu Porph. Chr. fr. 88D. Be. Anm. 1. Julian spricht vom „erbärmlichen Eusebios“ (Jul. Gal. fr. 53,222a Masaracchia: ὁ μοχθηρὸς Εὐσέβιος) und von der allgemeinen Schlechtigkeit der Christen: εἰς τοῦτο δὲ προελγλύθατε μοχθηρίας (Jul. Gal. fr. 81,335c Masaracchia).

(11) [Eus. HE 6,19,4] τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν Siehe zur Formulierung die zweite Erwähnung der Ἰουδαϊκαὶ γραφαί im vorliegenden Porphyrios-Fragment (Eus. HE 6,19,8). Mit der Umschreibung des *Alten Testaments* als „Schriften“ übernimmt Porphyrios den weitverbreiteten christlichen Sprachgebrauch (Demarolle 1972, 120) und bezieht sich wohl konkret auf die *Septuaginta*. Porphyrios erwähnt an einigen Stellen seines erhaltenen Textcorpus die Juden (Ἰουδαῖοι). In Porph. Abst. 2,26 kritisiert er deren Opferpraxis. In Porph. Abst. 4,11 hebt er lobend ihre Speisevorschriften hervor sowie die Tatsache, dass sie sich vieler Tiere, besonders der Schweine, enthielten. In Porph. Abst. 4,11–13 skizziert er anerkennend die Lebensform der jüdischen Essener, wie sie von Flavius Josephus überliefert wird. Auch die Bezeichnung „Hebräer“ (Ἑβραῖοι) findet sich im Corpus der Porphyriostexte: Bei den Hebräern soll Pythagoras die Traumdeutung gelernt haben (Porph. VPyth. 11). In Porph. Abst. 2,61 erwähnt Porphyrios die hebräische Sitte des Verzichts auf Schweinefleisch. Ein überaus positives Urteil findet sich in den Fragmenten der Schrift *De philosophia ex oraculis haurienda*: In einem Apollonorakel werden dort die Hebräer zusammen mit den Phöniziern, Assyren und Lydern für ihr Gotteswissen und ihre Gottesverehrung

gelobt (Porph. Phil. ex orac. fr. 323F. Smith). Im Gegensatz zu den Griechen, die in die Irre gegangen seien, hätten einige „Barbaren“, unter ihnen die Hebräer, Wege zu den Göttern gefunden, weshalb es in einem anderen Apollonorakel heiße:

μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἢ δ' ἄρ' Ἑβραῖοι, / αὐτογένεθλον ἄνακτα σεβαζόμενοι
θεὸν ἀγνῶς – „Einzig die Chaldäer und die Hebräer haben Anteil an der Weisheit
erhalten / aufgrund ihrer reinen Verehrung des aus sich selbst gewordenen Gottes“
(Porph. Phil. ex orac. fr. 324F., 11–12 Smith).

Außerdem geht Porphyrios auf die Dämonologie der Hebräer ein und bezeichnet in diesem Zusammenhang Jesus als einen Weisen der Hebräer (Porph. Phil. ex orac. fr. 346F., 10–13 Smith). Diese positiven Aussagen des Porphyrios über die Hebräer in *De philosophia ex oraculis haurienda* stehen im Kontext einer Wertschätzung der Weisheit nicht-griechischer Völker, die im (Mittel-)Platonismus (v.a. Plutarch, Kelsos, Numenios) verbreitet ist, siehe dazu Armstrong (1984, 420), Baltes (1999), Clark (1999, 122–123) und Erler (2001). Zur sogenannten Barbarenweisheit bei Porphyrios siehe auch Schott (2005). Das spärliche Material, das von *Contra Christianos* überliefert ist, erweckt den Anschein, als habe Porphyrios in diesem christenkritischen Werk aus Gründen antichristlicher Polemik den von ihm sonst anerkannten Status der Hebräer als weises Barbarenvolk entweder geleugnet oder aber verschwiegen.

(12) [Eus. HE 6,19,4] οὐκ ἀπόστασιν Das Wortfeld ἀπόστασις ist bei Porphyrios recht häufig. An einigen Stellen bezeichnet es das „Loskommen“ der Seele vom Materiellen und ist dadurch positiv konnotiert, vgl. z.B. Porph. Abst. 1,32–33; Porph. VPlot. 7,40–41. Porphyrios deutet an der vorliegenden Stelle die Inkompatibilität christlicher Lehren mit dem Text des *Alten Testaments* an, die konsequenterweise in die Abkehr der Christen vom *Alten Testament* hätte münden sollen (Cook 2008, 5). Diese Forderung des Porphyrios weist eine Nähe zur Ablehnung der Autorität des *Alten Testaments* in christlichen Splittergruppen der Alten Kirche auf, wie sie v.a. durch Markion und seine Schüler repräsentiert wird (Perelli 1998, 241–242; Muscolino 2009, 477 Anm. 160), vgl. dazu auch Aland (1992, 91–92). Insofern ist die in der Forschung nicht selten vorgebrachte Ansicht, das vorliegende Porphyrios-Fragment enthalte den porphyrianischen Vorwurf eines „doppelten Abfalls“ der Christen vom Judentum und von der hellenischen Kultur und Bildung (z.B. Meredith 1980, 1131), differenziert zu betrachten: Das Problem besteht für Porphyrios gerade darin, dass sie den Bruch nicht

konsequent vollzogen haben (οὐκ ἀπόστασιν), obwohl sie durch die Praxis der Allegorese gerade zu erkennen geben, dass sie inhaltlich wenig mit den Grundtexten des Judentums gemeinsam haben. So zeigt sich in der Bibelallegorese der Christen für Porphyrios ihr faktisch gegebener, aber übertünchter Abfall vom Judentum.

(13) [Eus. HE 6,19,4] λύσιν δέ Der Begriff λύσις ist ein grammatisch-philologischer Fachbegriff, den Porphyrios häufig in seinen *Quaestiones Homericae* verwendet, vgl. dazu Cook (2008, 8). Dort bedeutet er die „Lösung“ textlicher Interpretationsprobleme (ζητήματα). Porphyrios unterscheidet zwischen λύσις ἐκ τοῦ καιροῦ (z.B. Porph. Quaest. Hom. ad Il. 1,18, p. 3 Schrader), λύσις ἐκ τῆς λέξεως (z.B. Porph. Quaest. Hom. ad Il. 1,31, p. 3 Schrader), λύσις ἐκ τῶν προειρημένων (z.B. Porph. Quaest. Hom. ad Il. 1,225, p. 10 Schrader), λύσις ἀπὸ τοῦ ἔθους (z.B. Porph. Quaest. Hom. ad Il. 3,281ff., p. 61 Schrader) und λύσις ἐκ τοῦ προσώπου (z.B. Porph. Quaest. Hom. ad Il. 3,122, p. 55 Schrader). Die λύσις ἐκ τοῦ καιροῦ meint eine Texterklärung, die die besondere Erzählsituation bzw. den Mikrokontext einer Partie in Betracht zieht. Die λύσις ἐκ τῆς λέξεως bietet eine Texterklärung, die Besonderheiten von Wortbedeutungen auf der Vokabelebene Rechnung trägt. Die λύσις ἐκ τῶν προειρημένων verweist den Interpreten auf den vorangehenden Kontext einer Passage. Die λύσις ἀπὸ τοῦ ἔθους macht auf historisch-kulturelle Gepflogenheiten und Sitten aufmerksam, die für das angemessene Verständnis von in alten Texten dargestellten Handlungen nötig sind. Die λύσις ἐκ τοῦ προσώπου löst Textprobleme dadurch, dass sie jeweils darauf achtet, wer in einem Text etwas sagt (der Dichter, seine Figuren oder Götter) und macht die Bedeutung einer Passage damit jeweils vom Sprecher abhängig.

(14) [Eus. HE 6,19,4] τινας Digeser (2010) ist der Auffassung, dass Porphyrios im Hinblick auf die anonym belassenen Exegeten, die die Bibelallegorese praktizierten, konkret auch Methodios von Olympos im Blick hat. Hingewiesen sei auch auf den um 204 n.Chr. entstandenen (Bracht 2014, 33) *Danielkommentar* des Hippolytos von Rom (Magny 2006b, 437–438), in dem eine Allegorese mit typologischer Funktion praktiziert wird, vgl. Bracht (2014, 164 Anm. 15). Aus der Formulierung des Porphyrios geht jedenfalls hervor, dass er mehrere Werke christlicher Exegeten gekannt haben muss (Kleffner 1896, 54).

(15) [Eus. HE 6,19,4] ἐπ' ἐξηγήσεις ἐτράποντο Das Substantiv ἐξήγησις („Auslegung“, „Erklärung“), aber auch das dazugehörige Verb ἐξηγεῖσθαι weisen im Corpus der erhaltenen Schriften des Porphyrios erhöhtes Vorkommen auf. Gemeint ist die Interpretation bzw. Kommentierung von Texten unterschiedlichen Inhalts und unterschiedlicher Gattung. Porphyrios selbst verfasste zahlreiche, nur fragmentarisch erhaltene Kommentare, z.B. über die homerischen Epen (Porph. fr. 370T.–406F. Smith), Platons Dialoge (Porph. fr. 168F.–188T. Smith), die Schriften des Aristoteles (Porph. fr. 44T.–167T. Smith), die *Enneaden* Plotins (Porph. fr. 189T.–192T. Smith), oder auch die Harmonielehre des Claudius Ptolemaeus (Porph. fr. *P.63–*P.64, p. 490 Smith). Der Philosophieunterricht bei Plotin in Rom, wie ihn Porphyrios selbst in der *Vita Plotini* beschreibt und erlebte, umfasste die Lektüre zahlreicher (mittel-)platonischer und peripatetischer Kommentare (ὕπομνηματα), die gemeinsam ausgelegt wurden (Porph. VPlot. 14), vgl. dazu Riedweg (2012, 439–442). Marinos berichtet ferner von Kommentaren des Porphyrios über die Chaldäischen Orakel (Marin. VProcl. 26,17–19). Zur Deutung von Orakeln vgl. auch Porph. De imag. fr. 354F., 44–45 Smith, wo die Exegese von Göttersprüchen durch Theologen erwähnt wird. Longin, der Athener Lehrer des Porphyrios, befasste sich mit allen Facetten der Literaturkritik und legte auch Auslegungen der Dialoge Platons vor (Männlein-Robert 2001, 251–535). Plotin, der Lehrer des Porphyrios in Rom, verstand seine eigenen Argumentationen als „Ausleger“ (ἐξηγητᾶς) alter Lehren, die sich schon bei Platon fänden (Plot. Enn. 5,1,8[10–14]). Der kommentierende Umgang mit „als normativ empfundenen Texten“ (Riedweg 2012, 439) stellt eine Analogie zur christlichen Exegesepraxis dar, die sich die Auslegung der Bibel als göttlich inspiriertem Text (vgl. Orig. Princ. 4,1,1) zur Aufgabe gemacht hatte. Aufgrund dieser Ähnlichkeit im Umgang mit normativen bzw. heiligen Texten kam der Exegese in der Auseinandersetzung zwischen Philosophen und Christen oft der Charakter eines „Kampfmittels“ zu, wie Riedweg (2012) exemplarisch anhand der Sündenbockpassage aus Lev 16 bei Julian und Kyrill von Alexandria verdeutlicht und wie sich insgesamt auch für *Contra Christianos* zeigen lässt (Becker 2015b; Becker 2016a). Bedeutsam für den vorliegenden Zusammenhang ist, dass der Exegesebegriff des Porphyrios auch die allegorische Auslegung umfasst, die er selbst nachweislich auf die *Odysee* Homers anwendete (Porph. Antr. 36). Zur Homerkomentierung des Porphyrios siehe Pépin (1966), zur allegorischen Deutung Homers im Neuplatonismus Lamberton (1986).

(16) [Eus. HE 6,19,4] ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις
 Siehe zur Stelle insgesamt Cook (2000, 129–130) und Cook (2008, 9–10).
 Das Adjektiv ἀσύγκλωστος (wörtl. „nicht zusammen zu spinnen“) kommt bei
 Porphyrios nur noch in Porph. Abst. 3,18 vor. Dort behauptet er, dass Pflan-
 zen und Vernunft nicht zusammenpassen und dass aufgrund dieser Inkompaa-
 tibilität kein Grund bestehe, den Pflanzen Gerechtigkeit zu erweisen, bevor
 man sie esse. Alle Belege des Adjektivs ἀνάρμοστος („unstimmig“, „nicht
 zu vereinbaren“) bei Porphyrios finden sich in seiner Kommentarliteratur,
 nämlich im Kommentar zu Platons *Timaios*, zur Harmonielehre des Ptole-
 maeus und in den *Quaestiones Homericae*. In letzterem Werk wird es an
 einer Stelle verwendet, um die Athetese von Homerversen damit zu begrün-
 den, dass sie „nicht zum Kontext passen“: στίχοι [...] τῷ καιρῷ ἀνάρμοστοι
 (Porph. Quaest. Hom. ad Il. 22,487, p. 260 Schrader). Das Wort wird im
 zeitgenössischen christlichen Sprachgebrauch analog dazu von Origenes als
 philologischer *terminus* verwendet. In den Fragmenten seines *Matthäuskom-*
mentars spricht er davon, dass Unkundige auf die Widersprüche innerhalb
 der Bibel hinwiesen und der Auffassung seien, das *Alte* und *Neue Testament*,
 das Gesetz und die Propheten, die Evangelien untereinander sowie die Apo-
 stelbriefe und die Evangelien passten nicht zusammen: οἶονται ἀνάρμοστον
 εἶναι (Orig. In Mt. fr. 3 = GCS 41/1, p. 5,18–21 Klostermann/Benz). Cook
 (2008, 10) weist darauf hin, dass bereits Kelsos die Allegorese des mosai-
 schen Gesetzes mit demselben Argument der Disharmonie zwischen Text-
 intention und Auslegung kritisiert hat (Orig. Cels. 4,51). Die allegorischen
 Interpretationen seien „schändlicher und absurder als die Mythen“ (τῶν
 μύθων αἰσχίους εἰσὶ καὶ ἀτοπώτεροι), weil sie „mit einer erstaunlichen
 und gänzlich uneinsichtigen Dummheit Dinge in Verbindung bringen,
 die nicht zusammenpassen“ (τὰ μηδαμῇ μηδαμῶς ἄρμοσθῆναι δυνάμενα
 θαυμαστῇ τινι καὶ παντάπασιν ἀναισθήτῳ μωρίᾳ συνάπτουσαι), vgl. dazu
 auch Loesche (1884, 269–270) und Lona (2005, 249–251). Dem Adjektiv
 ἀνάρμοστος bei Porphyrios entspricht die Wendung τὰ μηδαμῇ μηδαμῶς
 ἄρμοσθῆναι δυνάμενα bei Kelsos. Auch der Hinweis auf die Atopie findet
 sich bei beiden, vgl. ἀτοπώτεροι bei Kelsos mit ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας bei
 Porphyrios im vorliegenden Fragment (Eus. HE 6,19,5; siehe dazu Anm. 25
 zum vorliegenden Fragment).

(17) [Eus. HE 6,19,4] τῶν ὀθνείων Das Adjektiv ὀθνείος („fremd, ausländ-
 isch“) kommt bei Porphyrios außer in Porph. Abst. 2,45 nur im vorliegen-
 den Fragment von *Contra Christianos* vor; vgl. dazu auch die Formulierung
 ὀθνεῖοι μῦθοι (Eus. HE 6,19,7), die ebenfalls auf die „fremdartigen Mythen/

Erzählungen“ des *Alten Testaments* gemünzt ist. Harnack (1916, 64 ad fr. 39) macht auf eine Passage aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes aufmerksam, in der sich ebenfalls dieses Adjektiv findet, allerdings in anderem Kontext, bezogen auf die charakterliche Wandlungsfähigkeit des Paulus (vgl. 1 Kor 9,20–21):

Εἰ γοῦν Παῦλος ὑποκρινόμενος πῇ μὲν Ἰουδαῖος, πῇ δὲ Ῥωμαῖός ἐστι, πῇ μὲν ἄνομος, πῇ δὲ Ἑλλήν, ὅταν ἐθέλῃ ἐκάστου πράγματος ὀνηεὶς καὶ πολέμιος, ἕκαστον ὑπείσελθών, ἕκαστον ἡχρεῖσκε, θωπεῖαις ἐκάστου κλέπτων τὴν προαίρεσιν.

„Wenn nun Paulus durch seine Schauspielerlei einmal die Rolle des Juden, einmal die des Römers annimmt, einmal die des Gesetzlosen, einmal die des Griechen, sobald er aber will, einer jeden Partei fremd und feindlich gesonnen ist, dann hat er durch seine jeweilige Infiltration beide Parteien beschädigt. Denn mithilfe seiner Schmeicheleien stahl er doch jeder ihre gesinnungsmäßige Ausrichtung.“ (Mac. Mgn. Apocr. 3,31,4, p. 190–192 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 28 Harnack).

(18) [Eus. HE 6,19,4] αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερώς παρὰ Μωυσεῖ λεγόμενα
Das Wort αἶνιγμα bzw. die Verbalform αἰνίττεσθαι ist ein Fachbegriff der allegorischen Textauslegung der Antike, siehe Pépin (1976, 559 s.v. αἶνιγμα und αἰνίττεσθαι) und Alt (1998, 468–469). Der *terminus technicus* deutet eine dunkle, versteckte, tiefere Sinnebene an, die nach der Überzeugung allegorischer Ausleger vom jeweiligen Autor bewusst intendiert sei und durch Allegorese seitens des Exegeten herausgearbeitet werden müsse. In diesem Sinne verwendet es Porphyrios z.B. häufig in seiner allegorischen Deutung der Nymphengrotte der homerischen *Odyssee*, vgl. Porph. Antr. 1; 3 (ἀλλήγορεῖν τι καὶ αἰνίττεσθαι διὰ τούτων τὸν ποιητήν); 16; 18; 21; 31; 32; 36. Andererseits können αἶνιγμα und αἰνίττεσθαι auch dunkle, schwer verständliche Äußerungen der Götter bezeichnen, und zwar speziell in Orakeln; vgl. hierzu eine Stelle aus *De philosophia ex oraculis haurienda*, in der sich übrigens auch die Gegenüberstellung von αἰνίγματα und φανερώς findet, die für das Verständnis der vorliegenden Stelle wichtig ist (Perelli 1998, 246–247): οὐδὲ γὰρ οἱ θεοὶ φανερώς περὶ αὐτῶν ἐθέσπισαν, ἀλλὰ δὲ αἰνιγμάτων (Porph. Phil. ex orac. fr. 305F. Smith). Dem *Pentateuch*, der zahlreiche Gottesreden enthält, den Rang von Orakelliteratur abzusprechen, zeigt deutlich die Strategie des Porphyrios, die biblischen Texte ihrer Sakralität zu entkleiden, wie es denn auch zu seinen Hauptintentionen in *Contra Christianos* gehört, „in erster Linie das Ansehen der Heiligen Schrift“ zu destruieren (Anwander 1924, 307). Gegen die Allegorese mosaischer Texte hatte sich bereits Kelsos ausgesprochen (Orig. Cels. 1,20), vgl. dazu Geffcken (1907, 298–299) und Cook (2000, 129). Origenes dagegen ist über-

zeugt, dass sowohl das *Alte* als auch das *Neue Testament*, insonderheit das mosaische Gesetz, die Propheten und Evangelien, voll göttlicher Rätsel bzw. Geheimnisse seien, vgl. z.B. Orig. Cels. 1,9; 1,12; 1,50; 3,74; Orig. Princ. 4,2,3; 4,2,5. Davon berichtet auch Theodoros/Gregor Thaumaturgos, der Origenes bewusst als einen göttlich begabten „Deuter“ bzw. „Übersetzer“ (ἐρμηνεύς) der Heiligen Schriften bezeichnet (Gr. Thaum. Pan. Or. 15,181), der es verstehe, die vielen rätselhaften Stellen verständlich auszulegen, siehe Gr. Thaum. Pan. Or. 15,174: ὑποφητεύων καὶ σαφηνίζων ὃ τί ποτε σκοτεινὸν καὶ αἰνιγματῶδες ἤ; 15,174 (αἰνίγματα); 15,177; 15,180–181.

(19) [Eus. HE 6,19,4] Μωυσεῖ Wie Eusebios an anderer Stelle ohne Angabe von konkreten Textbeispielen bezeugt, hat Porphyrios in *Contra Christianos* Mose heftig geschmäht (Eus. PE 10,9,11 = Porph. Chr. fr. 11F. Be.). Aus einem anderen wörtlichen Zitat aus *Contra Christianos* geht hervor, dass Porphyrios die Lebenszeit Moses vor den Trojanischen Krieg datierte (Porph. Chr. fr. 10F. Be. = Eus. PE 1,9,21); siehe dazu Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 14. Eine respektvolle Haltung gegenüber Mose lässt Porph. Abst. 4,14 erkennen: Dort äußert sich Porphyrios, ohne den Namen Moses explizit zu nennen, anerkennend über die Speisevorschriften der Torah, die er auf die Anordnungen des „Gesetzgebers“ der Juden zurückführt; vgl. dazu Hulen (1933, 27–28) und Gager (1972, 72–73).

(20) [Eus. HE 6,19,4] κομπάσαντες Das Verb κομπάζειν („prahlen, Aufschneiderei betreiben“), kommt im Corpus der porphyrianischen Schriften nur noch einmal vor, und zwar in der *Vita Plotini*. Dort referiert Porphyrios im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Plagiatsvorwürfen gegen Plotin Ansichten der Zeitgenossen, Plotin habe sich mit den Lehren des Numenios „gebrüstet“ (Porph. VPlot. 18,3); siehe dazu Männlein-Robert (2001, 201–206). Die Semantik der „Arroganz“ bzw. „Aufschneiderei“ wird auch in der wenig später folgenden Formulierung διὰ τε τοῦ τύφου (Eus. HE 6,19,4) deutlich und ist einer von mehreren Hinweisen im vorliegenden Fragment, die darauf deuten, dass Porphyrios christliche Exegeten wie Origenes als „Sophisten“ diffamieren wollte, die mit ihrer rhetorisch ausgeklügelten und spitzfindigen Bibelauslegung Lesertäuschung, aber keine wissenschaftliche Philologie betreiben; siehe dazu die unten folgenden Anm. 22, 24 und 38 zum vorliegenden Fragment. In den erhaltenen Fragmenten der christenverachtenden Texte des Kelsos und Julians findet das Verb κομπάζειν keine Erwähnung. Harnack (1916, 65) verweist auf zwei Referenztexte aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes, die das Verb bieten:

καὶ πῶς τινες παρθενεύουσαι ὥς μέγα τι κομπάζουσι καὶ λέγουσι Πνεύματος Ἁγίου πεπληρωθῆσαι ὁμοίως τῇ τεξαμένη τὸν Ἰησοῦν; – „Und wie können einige jungfräulich lebende Frauen groß damit herumprahlen und behaupten, dass sie auf gleiche Weise mit Heiligem Geist erfüllt sind wie die Frau, die Jesus geboren hat?“ (Mac. Mgn. Apocr. 3,36,2, p. 196 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 33 Harnack).

Ἀπὸ τερατώδους καὶ τοῦτο ψευδολογίας καὶ ὑπερφυοῦς ἀλαζονείας κεκόμψασται τό· „Ὁ οὐρανὸς καὶ γῆ παρελεύσεται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι“. – „Aus einem wundersüchtigen Hang zur Lügenrede und aus überbordender Arroganz heraus ist auch Folgendes großspurig verkündet [sc. von Jesus]: ‚Der Himmel und die Erde werden vergehen, aber meine Worte werden garantiert nicht vergehen‘ (Mt 24,35).“ (Mac. Mgn. Apocr. 4,7,2, p. 248 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 90(a) Harnack).

(21) [Eus. HE 6,19,4] θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων Das Substantiv *θέσπισμα* („erteiltes Orakel, Götterspruch“) ist ein Hapaxlegomenon in den erhaltenen Schriften des Porphyrios. Das dazu gehörige Verb *θεσπίζεν* bezeichnet göttliches Reden bzw. das Erteilen von Orakeln, vgl. Porph. VPlot. 22,12; Porph. Phil. ex orac. fr. 305F. Smith. Im vorliegenden Zusammenhang sind die „Geheimnisse“ als ein *terminus technicus* der Allegorese aufzufassen (Pépin 1976, 561 s.v. *μυστήριον*), der eine verborgene Sinndimension hinter dem Text andeutet. Origenes ist bekannt für seine Überzeugung, die Schriften des *Alten* und *Neuen Testaments* enthielten zahlreiche „Geheimnisse“ göttlicher Wahrheiten, die mithilfe einer nicht-wörtlichen Exegese zugänglich seien, vgl. Orig. Cels. 4,42; Orig. Princ. 4,2,3; 4,3,1; 4,3,9. In Orig. Princ. 4,3,2 äußert sich Origenes explizit zur geheimnisvollen Sinndimension hinter dem mosaischen Gesetz, die Porphyrios an der vorliegenden Stelle kritisiert. Demgegenüber fordert Porphyrios ein wörtliches Textverständnis des *Alten Testaments* ein (Berchman 1995, 660).

(22) [Eus. HE 6,19,4] διὰ τε τοῦ τύφου Der Vorwurf, die christlichen Bibel-exegeten seien anmaßend, ist scharf polemisch formuliert. Im Hinblick auf das weiter unten benutzte Verb *καταγοητεύειν* ist es bemerkenswert, dass Porphyrios auch an anderer Stelle *γοητεία* und *τύφος* in einem Atemzug nennt (Porph. Abst. 4,16). Ferner stellt Porphyrios in einem Passus der *Vita Plotini* einen Konnex her zwischen *τύφος* und „sophistischer Ostentation“ bzw. „sophistischer Theaterschauspielerei“ (*σοφιστικὴ σκηνή*), um klarzustellen, dass sein Lehrer Plotin eben nicht arrogant war und zudem nichts mit dem rhetorischen Gepränge zu tun hatte, wie es für Sophisten typisch sei (Porph. VPlot. 18,1–8, bes. 18,5–6). Daraus geht hervor, dass in der Wahrnehmung des Porphyrios Sophisten arrogant waren, und deshalb ist der Rekurs auf *τύφος* im vorliegenden Fragment von *Contra Christianos* als ein

Signalwort zu verstehen, mit dem christliche Lehrer als Sophisten präsentiert werden sollen. Auch außerhalb der Schriften des Porphyrios gibt es Belege dafür, dass τῦφος als (insinuierte) Charaktereigenschaft der Sophisten galt; siehe dazu z.B. Plut. De gen. Socr. 580b; Dio Chrys. Orat. 6,21; Alciph. Epist. 2,36,2 Schepers (τετυφωμένου σοφιστοῦ). Iulius Pollux sagt, dass es zu den Eigenschaften des Philosophen gehöre, „τῦφος zu reduzieren“ (Iul. Poll. Onom. 4,39: τῦφον συστεῖλαι). Dadurch wird klar, dass τῦφος nicht für eine philosophische Eigenschaft gehalten wurde. Zur implizit geäußerten Diffamierung von christlichen Gegnern als Sophisten siehe auch die Anm. 20, 24 und 38 zum vorliegenden Fragment.

(23) [Eus. HE 6,19,4] τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς Mit dieser Formulierung umschreibt Porphyrios im Einklang mit der philosophischen und speziell der platonischen Seelenlehre den vernünftigen, denk- und differenzierungsfähigen Seelenteil, vgl. Alex. Aphr. De anim., p. 76,9–12 Bruns: τὸ δέ τι τῆς ψυχῆς ἡγεμονικόν ἐστὶ κριτικόν (τοιούτου γὰρ τὸ λογιστικόν), ὃ διανοητικόν τέ ἐστὶ καὶ νοητικόν. Indem Porphyrios von einer „Verhexung“ des vernünftigen Seelenteils spricht, rekurriert er nicht zuletzt auf den bereits von Kelsos geäußerten Vorwurf (Orig. Cels. 1,9; 1,23; 8,49), dass vernünftige Argumentationen bei den Christen unwillkommen seien. Vor dem Hintergrund der implizit geäußerten Diffamierung christlicher Exegeten als Sophisten (siehe dazu die Anm. 20, 22, 24 und 38 zum vorliegenden Fragment) ist konkret gemeint, dass Lehrer wie Origenes mittels Allegorese und rhetorischer Kniffe ‚falsche‘ Textdeutungen bei ihrem Publikum verbreiten. Auch in der Schrift *De philosophia ex oraculis haurienda* wird den Christen „Unvernunft“ (ἄνοια bzw. *dementia*) vorgeworfen, siehe Porph. Phil. ex orac. fr. 345F., 45–46 Smith; Porph. Phil. ex orac. fr. 345aF., 60–61 Smith. Eusebios kommt an einigen Stellen, die Harnack teilweise der Schrift *Contra Christianos* zuordnete, auf diesen Vorwurf gegen das Christentum (ἄλογος πίστις) zu sprechen, siehe Eus. PE 1,1,11; 1,2,4 (= Porph. Chr. fr. 88D. Be.); 1,3,1; 1,5,2; Eus. DE 1,1,12 (= Porph. Chr. fr. 85D. Be.).

(24) [Eus. HE 6,19,4] καταγοητεύσαντες Dieser metaphorische Magievorwurf ist als scharfe Polemik zu werten. Das Wortfeld γοητεία weist mehrere Belege bei Porphyrios auf und steht oft im metaphorischen Sinne für das Trügerische, Einbildungshafte und Unwahre, das aus der Verquickung mit der Sinneswahrnehmung oder aus dem Leben im Körper überhaupt resultiert, vgl. Porph. Antr. 35; Porph. Abst. 2,45; 3,22; Porph. VPyth. 39; Porph. Marc. 33. „Zauberer“ sind nach Porph. Abst. 2,45 ausdrücklich kontrastiert

mit „göttlichen und theosophischen Männern“ (θεῖοι καὶ θεόσοφοι ἄνδρες), worunter im Kontext der Stelle die Philosophen gemeint sind, die sich Gott angleichen. Porphyrios stilisiert demnach die christlichen Exegeten in *Contra Christianos* als bloße Sophisten, die mit ihrer Verbalhexerei eine schwerwiegende, nicht auf Wahrheit zielende Hörer- bzw. Lesertäuschung betreiben. Seit Platon jedenfalls wird die Tätigkeit von Sophisten teils pejorativ mit hexerischer Blendung (γοητεία) assoziiert (vgl. z.B. Plat. Soph. 234e–235a, Plat. Symp. 203d, Plat. Euthd. 288b). Bei Porphyrios lassen sich Relikte dieses Kampfbegriffs nachweisen. So reduziert er gut platonisch das Reden der Sophisten auf den Status bloßer Meinungsmache und bemerkt, man könne durch „leeres Sophistengerede“ (σοφιστῶν κεναῖς φωναῖς) Gott nicht gefallen (Porph. Marc. 17). Möglicherweise sind in diesem Passus von *Ad Marcellam* mit den Sophisten gar die Christen gemeint. An anderer Stelle in *Contra Christianos* bezichtigt Porphyrios die Jünger bzw. Apostel Jesu der Magie, wobei dieser Magievorwurf im Gegensatz zur sophistischen Verbalhexerei nicht metaphorisch gemeint und insofern anders nuanciert ist: *Homines rusticani et pauperes, quoniam nihil habebant, magicis artibus operati sunt quaedam signa* (Hier. in psalm. 81, Z. 226–227 = Porph. Chr. fr. 70F. Be. mit Anm. 2). Zur implizit geäußerten Diffamierung von christlichen Gegnern als Sophisten siehe die Anm. 20, 22 und 38 zum vorliegenden Fragment. Harnack (1916, 65) verweist noch auf einen Text aus Makarios Magnes, in dem Paulus verbale, die Seele und ihr Denken „belagernde“ „Zauberkünste“ vorgeworfen werden:

ὁ γὰρ ὑποκρινόμενος καὶ λέγων ὅπερ οὐκ ἦν, δόλω τὰς ὑποθέσεις τῶν ἔργων πραγματεύεται, καὶ προσωπεῖον ἀπάτης περιβαλὼν ἑαυτῷ φ[ε]ναικίζει τὸ σαφές καὶ κλέπτει τὴν ἀλήθειαν, ἀλληγάλλ[λ]ως πολιορκῶν τῆς ψυχῆς τὸ φρόνημα, τέχνη γοητείας τοὺς εὐχερεῖς δουλούμενος.

„Denn wer schauspielerhaft etwas zu sein behauptet, was er nicht war, der versucht mit List, seinen Handlungen etwas unterzuschieben, und indem er sich die Maske des Betrugs aufsetzt, gibt er fälschlicherweise Glaubwürdigkeit vor und stiehlt die Wahrheit; bald so, bald so belagert er das Denken der Seele und versklavt sich die Einfältigen durch seine Zauberkünste.“ (Mac. Mgn. Apocr. 3,31,2, p. 190 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 28 Harnack).

Zu dieser Kritik an Paulus als „Zauberer“ und „Betrüger“, die klare Sophistencharakteristika enthält, siehe auch Jul. Gal. fr. 19,100a Masaracchia. Kelsos hatte Jesus polemisch als „erbärmlichen Zauberer“ abqualifiziert (Orig. Cels. 1,71), siehe dazu Smith (1978), Gallagher (1982), Alexander (2005, 231–233) und Gemeinhardt (2010, 471–476). Bei Lukian erscheint Jesus als „gekreuzigter Sophist“ (Lucian. Peregr. 13: τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον

ἐκεῖνον σοφιστήν), was ebenfalls den polemischen Gebrauch der Sophistenbezeichnung verdeutlicht (Wyss 2014, 503–505, 507). Zum seit dem 2. Jh. n.Chr. gegen die Christen erhobenen Vorwurf, der Magie ergeben zu sein, siehe im Übrigen die Belege bei Schäfke (1979, 599–602).

(25) [Eus. HE 6,19,5] ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας Im Hinblick auf die Identität desjenigen Origenes, auf den Porphyrios im Folgenden anspielt, ist es wichtig zu bemerken, dass es für den paganen (Neu-)Platoniker Origenes – im Gegensatz zu seinem christlichen Namensvetter – keine Belege dafür gibt, dass er allegorische Bibelexegese, ja überhaupt Allegorese praktizierte (vgl. Goulet 1977b, 485, 487; Schroeder 1987, 495). Bereits Kelsos hatte die christliche Bibelallegorese wie hier Porphyrios als „seltsam“ bzw. „absurd“ bezeichnet; siehe zu dieser ἀτοπία oben Anm. 16 zum vorliegenden Fragment. Auch für Julian Apostata sind Atopiebeschuldigungen gegen die Christen belegt, siehe Jul. Gal. fr. 16,89a; 24,138c Masaracchia. Harnack (1916, 65) nennt zwei vergleichbare Texte aus Makarios Magnes, die christliche Lehren und Praktiken als absurd bezeichnen:

Πολυθρύλλητον ἐκεῖνο τὸ ῥῆμα τοῦ Διδασκάλου ἐστίν, ὃ λέγει· „Ἐὰν μὴ φάγητέ μου τὴν σάρκα καὶ πίνητέ μου τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς“. Τοῦτο γὰρ οὐ θηριώδες ὄντως οὐδ' ἄτοπον, ἀλλ' ἀτοπήματος παντὸς ἀτοπώτερον καὶ παντὸς θηριώδους τρόπου θηριωδέστερον, ἄνθρωπον ἀνθρωπίνων σαρκῶν ἀπογεύεσθαι καὶ πίνειν ὁμοφύλων αἷμα καὶ ὁμογενῶν, καὶ τοῦτο πράττοντα ζωὴν ἔχειν αἰώνιον·

„Weitbekannt ist jenes Wort des Lehrmeisters, das er spricht: ‚Wenn ihr nicht mein Fleisch esst und mein Blut trinkt, habt ihr kein Leben in euch.‘ (Joh 6,53) Das ist wirklich weder tierisch noch absurd, sondern noch absurder als jede Absurdität und noch tierischer als jedes tierische Verhalten, dass ein Mensch Menschenfleisch kosten und das Blut seiner Mitmenschen und Artgenossen trinken und dadurch ewiges Leben haben sollte.“ (Mac. Mgn. Apocr. 3,15,1, p. 140 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 69 Harnack).

Der andere von Harnack genannte Text ist Mac. Mgn. Apocr. 3,22,5, p. 150 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 26 Harnack.

(26) [Eus. HE 6,19,5] ἔξ ἀνδρὸς ᾧ καὶ γὰρ κομιδῇ νέος ὢν ἔτι ἐντετύχηκα Die autobiographische Notiz des Porphyrios, dass er dem christlichen Platoniker Origenes begegnet sei, kann auf ein Treffen in Cäsarea oder in Tyros hindeuten (Lardner 1838, 393; Wagenmann 1878, 273; Georgiades 1891, 9; Hulen 1933, 11; Goulet 2012, 1292). Gebürtig aus dem nicht weit entfernten Tyros, könnte Porphyrios entweder den Schulbetrieb des Origenes in Cäsarea Maritima kennengelernt haben, oder aber es kam zu einer Begegnung, als Orige-

nes sich gegen Ende seines Lebens in Tyros aufhielt (Kleffner 1896, 17–18; Schmidt 1901, 86), wo er nach Hieronymus auch gestorben sein und begraben worden sein soll, siehe Hier. Vir. ill. 54: *mortuus est Tyri, in qua urbe et sepultus est*; Hier. Epist. 84,7. Die meisten Gelehrten gehen allerdings von einem Zusammentreffen in Cäsarea gegen Ende der 240er Jahre aus, wo Origenes seit 231/232 n.Chr. lehrte, siehe Moffatt (1931, 73), De Labriolle (1934, 232), Benoit (1947, 553), Weber (1962, 35), Jaeger (1963, 37–38: ohne Nennung Cäsareas), Wilken (1984, 129), Beatrice (1992a, 352), Rinaldi (1992, 131), Williams (1995, 402–403), Kinzig (1998, 328–331), Kofsky (2000, 18), Böhm (2002, 16), Grafton/Williams (2006, 64), Fürst (2007, 258), Marksches (2007, 104), Schott (2008a, 260), Ramelli (2009a, 224), Digeser (2012, 76), Magny (2014, 7). In Cäsarea entstanden zahlreiche Bibelkommentare des Origenes (Eus. HE 6,32,1–3) und auch der Origenes-Schüler Theodoros/Gregor Thaumaturgos berichtet davon, wieviel Wert Origenes in Cäsarea auf die Deutung der Heiligen Schriften legte (Gr. Thaum. Pan. Or. 15,174–183). Da Origenes um 254 n.Chr. starb und Porphyrios ca. 234 n.Chr. geboren wurde, war Porphyrios „noch sehr jung“ (κομιδῆ νέος ὢν ἔτι), als er Origenes wohl im Kontext von dessen Lehrtätigkeit begegnete. Porphyrios bezeichnet mit dem Verb ἐντυγχάνομαι an anderer Stelle die Schüler bzw. Gefährten des Pythagoras (Porph. VPyth. 26), und so besteht die Möglichkeit, dass er an der vorliegenden Stelle einen kurzen, aber unverbindlichen Studienaufenthalt andeuten möchte (Weber 1962, 38; Marksches 2007, 104). Es kann auch ein zeitlich noch kürzer anzusetzendes, ungeplantes Aufeinandertreffen (Goulet 1977b, 489) gemeint sein. Eine länger währende Schülerschaft bei Origenes zu implizieren, liegt der Intention des Porphyrios, nach dem gebrauchten Verb ἐντυγχάνομαι zu urteilen, allerdings fern: Zur Bezeichnung fester oder loser Schülerverhältnisse dienen Porphyrios sonst meist Substantive wie μαθητής, ἀκροατής oder ζηλωτής, vgl. dazu Porph. VPlot. 7,1–2; 10,1–2. Der autobiographische Hinweis, der an sich nicht anzuzweifeln ist, dient an der vorliegenden Stelle auch als literarisches Mittel, um die Autorität dessen, was über Origenes gesagt wird, durch Autopsie zu verbürgen; so argumentiert schon Beatrice (1992a, 352).

(27) [Eus. HE 6,19,5] παρειλήφθω Es ist gegen Weber (1962, 34) und Kofsky (2000, 29) nicht die Intention des Porphyrios, Origenes als „Erfinder der christlichen Allegorese“ hinzustellen. Wie Beatrice (1992a, 352–353) und Cook (2008, 3 mit Anm. 9) mit Recht anmerken, zeigt der Wortgebrauch an der vorliegenden Stelle (παραλαμβάνειν sc. „[als Beispiel] hinzunehmen“), dass Porphyrios in Origenes nur einen beispielhaften Vertreter für die

Anwendung der christlich-allegorischen Methode sieht. Zur allegorischen Methode des Origenes siehe auch Neuschäfer (1987, 233–235).

(28) [Eus. HE 6,19,5] Ὀριγένους Zur Frage, um welchen Origenes es sich hier handelt, sind in der Forschung verschiedene Thesen geäußert worden, die Zambon (2011) zusammenfasst. Gemeint ist offensichtlich der christliche (Neu-)Platoniker Origenes (184–254 n.Chr.), nicht der pagane (Neu-)Platoniker gleichen Namens (Schroeder 1987, 495), der Porphyrios ebenfalls bekannt ist und der ebenfalls im 3. Jh. n.Chr. wirkte (Weber 1962, 34–35); siehe dazu auch Beatrice (1992a, 351–352), der allerdings von der unwahrscheinlichen Voraussetzung ausgeht, dass der pagane und der christliche Platoniker Origenes identisch seien (Beatrice 1992a, 355–363; Beatrice 1999, 87–88). Für die Gleichsetzung der beiden in der Forschung unterschiedenen Origenes spricht sich auch Böhm (2002) aus. Zur These einer Verwechslung des christlichen und paganen Origenes durch Porphyrios siehe Goulet (1977b). Der pagane (Neu-)Platoniker Origenes war ein Schüler des Ammonios Sakkas, ein Mitschüler Plotins in Alexandria (Porph. VPlot. 3,24–30) sowie einer der Lehrer Longins (Porph. VPlot. 20,36–41 [verba Longini]); zum paganen Platoniker Origenes siehe Weber (1962) und weitere Literaturangaben bei Becker (2013, 201). Da Porphyrios im vorliegenden Fragment von einem Treffen mit Origenes in früher Jugend berichtet (Eus. HE 6,19,5), ist ihm zuzutrauen, dass er genau weiß, von welchem Origenes er spricht (Schroeder 1987, 497) – zumal er bei seinen Angaben über die Schriften und Lehren des paganen (Neu-)Platonikers Origenes in der *Vita Plotini* und im *Timaioskomentar* mit keinem Wort andeutet, dass dieser mit dem Christentum sympatisiert oder Bibeltexte allegorisch ausgelegt hätte (Porph. VPlot. 3,24–32; 14,20–25; Porph. In Tim. 1, fr. 8 und 21 Sodano), vgl. Weber (1962, 25–26). Zudem spricht die vorliegende, aus dem dritten Buch der christenfeindlichen Schrift *Contra Christianos* stammende (Eus. HE 6,19,9) Erwähnung des Origenes eindeutig dafür, dass Porphyrios den berühmten christlichen Theologen meint.

(29) [Eus. HE 6,19,6] Ἀμμωνίου Mit dem hier erwähnten Ammonios ist offensichtlich der in Alexandria lehrende Ammonios Sakkas gemeint (Markschies 2007, 94–95). Über Person und Lehre des Ammonios ist, da er keine Schriften hinterließ, wenig bekannt, wobei die Schriften des Porphyrios die wichtigste Quelle darstellen; siehe einführend dazu Schroeder (1987) und Goulet (1989a). Plotin, der Lehrer des Porphyrios in Rom, wurde im Alter von 28 Jahren einer seiner Schüler in Alexandria und besuchte seinen Unter-

richt zehn Jahre lang, von 232 bis 242 n.Chr. (Porph. VPlot. 3,1–38). Auch der Mittelplatoniker Longin, ebenfalls Lehrer des Porphyrios, zählte zu den Schülern des Ammonios Sakkas (Porph. VPlot. 20,36–39 [verba Longini]). Da Porphyrios bei seinem literarischen Portrait der Plotinschule zwischen bloßen „Hörern“ (ἀκροαταί) und einem engeren Schülerkreis (ζηλωταί) unterscheidet (Porph. VPlot. 7,1), ist möglicherweise auch an der vorliegenden Stelle gemeint, dass Origenes, der als ἀκροατής des Ammonios eingeführt wird (Eus. HE 6,19,6), nicht zum engeren Schülerzirkel des Ammonios gehörte (Schroeder 1987, 507).

(30) [Eus. HE 6,19,6] εἰς δὲ τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν Unter der „richtigen Lebenswahl“ ist der philosophische Lebensstil zu verstehen, der hier in einen schroffen Gegensatz zum Christentum gesetzt wird. Im Hintergrund steht die Vorstellung, dass man sich für ein Leben als Philosoph bewusst entscheiden muss. Zu dieser seit Platon und Aristoteles nachweisbaren philosophischen Lebenswahllehre siehe Becker (2013, 155–156). Die Betonung der Rechtgläubigkeit bzw. der rechten geistigen Einstellungen findet sich in den Texten des Porphyrios besonders im Kontext richtiger Vorstellungen über die Götter bzw. das Göttliche (Porph. Abst. 2,40; 2,45; 2,58). Richtig leben heißt laut Porphyrios, Tugend und Weisheit nicht zu vernachlässigen (Porph. Marc. 23). Der überzeugungstreue Philosoph geht den „richtigen“ bzw. „geraden Weg“ (ὀρθὴ ὁδός) auch gegen Kritik von der Menge (Porph. Abst. 2,61). In seiner Schrift *Ad Marcellam* spricht Porphyrios wiederholt von der „richtigen Philosophie“ (ἡ ὀρθὴ φιλοσοφία), als deren Bekenner er sich selbst versteht, vgl. Porph. Marc. 1; 3; 8. Harnack (1916, 65) verweist als Parallelstelle auf Eus. PE 1,2,1 = Porph. Chr. fr. 88D. Be., wo der anonyme Grieche bei Eusebios ebenfalls die Formulierung προαίρεσις τοῦ βίου verwendet. In der Wortwahl des Porphyrios scheint jedenfalls ein Absolutheitsanspruch durch, der im philosophischen Leben die einzig richtige Ausrichtung menschlichen Lebens sieht. Damit geht ein Überlegenheitsbewusstsein und ein Überbietungsgestus mit Blick auf christliche Lebensentwürfe der Zeit einher.

(31) [Eus. HE 6,19,6] τὴν ἐναντίαν ἐκείνῳ πορείαν ἐποιήσατο Harnack (1916, 65) macht darauf aufmerksam, dass die auf das Christentum bezogene Wegmetaphorik (πορεία) eine Parallele bei Eus. PE 1,2,4 = Porph. Chr. fr. 88D. Be. hat. Dort behauptet der anonyme Grieche, die Christen schlugen sich – da sie in ihren Praktiken und Ansichten weder den Juden noch den Griechen zuzuordnen seien – „einen neuen Weg durch unwegsame Wildnis

frei“ (καινήν δέ τινα καὶ ἐρήμην ἀνοδίαν ἑαυτοῖς συντεμεῖν). Schott (2008b, 182–183) bringt diese Aussagen des anonymen Griechen mit einer Aussage des bei Laktanz erwähnten anonymen Philosophen in Verbindung, der allerdings – entgegen der weit verbreiteten These (vgl. Beatrice 1993a) – nicht mit Porphyrios identifiziert werden kann (Anwander 1924, 310–311; Barnes 1973, 438–439; Croke 1984/1985, 7; Alt 1996, 203–204; Alt 1997, 30; Riedweg 2005a, 155–161). Dieser anonyme Philosoph habe zu Beginn der Verfolgungsmaßnahmen unter Diokletian behauptet, die Christen müssten zum „wahren Weg, d.h. zum Götterkult, zurückgerufen werden“ (*illos ad veram viam revocare id est ad cultus deorum*), siehe Lact. Inst. 5,2,5 Heck/Wlosok. Diese Stelle belegt einerseits den pagan-philosophischen Wahrheitsanspruch (*veram viam*) und andererseits, dass pagane Philosophen sich zu Lebzeiten des Porphyrios der Wegmetaphorik bedienten, um das religiös deviante Verhalten der Christen zu umschreiben.

(32) [Eus. HE 6,19,7] Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν Dass Ammonios Sakkas zunächst ein Christ gewesen, dann jedoch zur pagan Philosophie konvertiert sei, bestreitet Eusebios in seinem Kommentar zum Porphyrios-Zitat: Ammonios sei nie vom Christentum abgefallen (Eus. HE 6,19,10). Dies bekräftigt auch Hieronymus in deutlicher Abhängigkeit von Eusebios, wenn er schreibt:

Ammonius, vir disertus et valde eruditus in philosophia, eodem tempore Alexandriae clarus habitus est. Qui inter multa ingenii sui et praeclara monumenta etiam de consonantia Moysi et Jesu elegans opus composuit, et evangelicos canones excogitavit, quos postea secutus est Eusebius Caesariensis. Hunc falso accusat Porphyrius, quod ex Christiano ethnicus fuerit, cum constet eum usque ad extremam vitam Christianum perseverasse (Hier. Vir. ill. 55).

Diesen Text aus *De viris illustribus* hat Muscolino (2008/2009, 422–423 = 19.F.) als separates Fragment aus *Contra Christianos* gelistet, während er bei Harnack (1916, 35, Zeugnisse XVII.) und Ramos Jurado et al. (2006, 84) unter den „Zeugnissen“ bzw. „Testimonien“ ohne den Wortlaut aufgeführt ist. Der Kommentar des Eusebios bzw. des Hieronymus und die Aussage des Porphyrios sollten voneinander unterschieden werden. Zur Historizität der von Porphyrios dargebotenen und von Eusebios im Kontext des Fragments widerlegten (Eus. HE 6,19,9–10) Konversions- bzw. Abfallsberichte wurden in der Forschung unterschiedliche Meinungen geäußert, die Schott (2008a, 260–261) zusammenfasst. Wie Schott (2008a) plausibel verdeutlicht, ist jenseits der Frage nach der historischen Faktizität einer Zugehörigkeit zum

oder eines Abfalls vom Christentum zu bedenken, dass Porphyrios sich einer literarischen Konvertitenstilisierung bedient, um klare Grenzen zwischen dem philosophischen und dem christlichen Lebensstil zu ziehen, wodurch nicht zuletzt eine Stärkung der intellektuellen Identität pagan-philosophischer Schulzirkel erreicht werden soll.

(33) [Eus. HE 6,19,7] τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἦψατο Indem Porphyrios hier die menschliche Denkfähigkeit (φρονεῖν) sowie deren Veredelung in Gestalt der Philosophie in direkten Kontrast zum Christentum setzt, verleiht er drastisch und polemisch seiner Überzeugung von der Unvernunft der Christen Ausdruck (siehe dazu oben Anm. 23 zum vorliegenden Fragment).

(34) [Eus. HE 6,19,7] πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν Zu dieser implizit geäußerten Identifikation des christlichen Lebensstils mit gesetzeswidrigem Verhalten siehe die im selben Abschnitt verwendete, explizite Formulierung Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως (Eus. HE 6,19,7) und dazu unten Anm. 39 zum vorliegenden Fragment. Die Christen, die nicht nur die alten Götter leugneten, sondern aus der pagan-philosophischen und juristischen Perspektive unweigerlich gesetzeswidrige Zusammenschlüsse bildeten, standen zur Zeit des Porphyrios in dem Ruf, subversive und gesetzeswidrige Privatkulte zu praktizieren (Orig. Cels. 1,1), vgl. dazu Loesche (1884, 273) und oben Einleitung Abschnitt 2.3.1.

(35) [Eus. HE 6,19,7] Ὀριγένης δὲ Ἑλλήν ἐν Ἑλλήσιν παιδευθεὶς λόγοις Eusebios bestreitet an mehreren Stellen, dass Origenes ursprünglich ein Nicht-Christ gewesen sei und geht stattdessen davon aus, dass Origenes in einer christlichen Familie geboren und erzogen wurde, siehe Eus. HE 6,1,1–6; 6,19,10. Nach Goulet (1977b) und Goulet (1989a, 167) besteht die Möglichkeit, dass Porphyrios bei der Abfassung von *Contra Christianos* Jahrzehnte nach der persönlichen Begegnung mit dem Christen Origenes diesen mit dem paganen Platoniker Origenes verwechselt haben könnte. Dieser Verwechslungsthese widerspricht indes Schroeder (1987, 502–509). Unabhängig von der Frage nach der Historizität liegt eine literarische Konvertitenstilisierung vor, die polemischen und identitätssichernden Zwecken dient; siehe dazu Anm. 32 und 36 zum vorliegenden Fragment. Der Hellenenbegriff des aus Tyros stammenden Porphyrios ist differenziert und deutet keinen gegen Barbarenvölker gerichteten „Hellenozentrismus“ im Sinne einer ethnischen Identität oder einer kulturellen Überlegenheit an (Johnson

2011; Johnson 2012, 65–67). Vielmehr ist er v.a. auf griechische Literatur, Philosophie und Bildung bezogen. Cook (2008, 16–18) und Cameron (2011, 18) deuten den Hellenenbegriff als synonym zu „Nicht-Christ“.

(36) [Eus. HE 6,19,7] πρὸς τὸ βάρβαρον [...] τόλμημα Männlein-Robert (2014, 126–127) zeigt, dass die Darstellung des Abfalls von der als wahr betrachteten hellenischen Philosophie als eine Konvertitenstilisierung zu lesen ist, die ein wichtiges Element der Feindbildkonstruktion des Porphyrios darstelle. Wie der Hellenenbegriff (vgl. oben Anm. 35 zum vorliegenden Fragment), so ist auch der Barbarenbegriff des Porphyrios differenziert und keinesfalls – wie an der vorliegenden Stelle – einseitig negativ konnotiert. Dies wird z.B. deutlich aus einem Fragment aus *De philosophia ex oraculis haurienda*, wo Porphyrios bei seiner Orakelexegeese davon spricht, dass die Barbaren viele Pfade zu den Göttern gefunden hätten, die Griechen allerdings in die Irre gegangen seien (Porph. Phil. ex orac. fr. 324F., 4–6 Smith). In zahlreichen Passagen seines Œuvres lässt Porphyrios eine im Platonismus seiner Zeit nicht unübliche Wertschätzung für die Weisheit der Barbaren erkennen (dazu Baltes 1999; Erler 2001). Er zeigt großes Interesse für die Bräuche, religiösen Praktiken und Kulturleistungen nicht-griechischer Völker (Schott 2008b, 55–67 [mit Belegen]), ohne dabei hellenozentrisch zu argumentieren (Johnson 2011, 173–176 [mit Belegen]). Die positive Konnotation der Barbarenbezeichnung ist bei den Neuplatonikern sogar mit Bezug auf die Christen möglich: So bezeichnet Amelios, der Kommilitone des Porphyrios bei Plotin, der zusammen mit Porphyrios auch gegen christliche Gnostiker vorging (Porph. VPlot. 16,9–18), den Evangelisten Johannes als einen „Barbaren“ und würdigt in diesem Zusammenhang den Johannesprolog als theologisch-philosophisches Zeugnis über Christus, den Logos (Eus. PE 11,19,1–5; Brisson 2011, 283–287).

Die „barbarische Dreistigkeit“, von der hier die Rede ist, muss zunächst im Anschluss an Orig. Cels. 1,2 verstanden werden (Loesche 1884, 273), wo Kelsos die Ursprünge der christlichen Lehre als barbarisch bezeichnet (βάρβαρόν φησιν ἄνωθεν εἶναι τὸ δόγμα). Damit bezieht sich Kelsos laut Origenes auf die jüdischen Wurzeln des Christentums, wie er in demselben Passus verdeutlicht (Lona 2005, 74). Kelsos differenziert allerdings zwischen verschiedenen barbarischen Völkern, nämlich zwischen den weisesten Völkern des Altertums und den übrigen. Da er die Juden nicht zu den weisesten Völkern des Altertums rechnet (Orig. Cels. 1,14; 1,16), geht damit bei Kelsos eine Diffamierung des Christentums einher (Baltes 1999, 119–120). Nach Männlein-Robert (2014, 128–130, hier 129) bezieht sich

der im Rahmen einer Feindbildkonstruktion zu verstehende Barbarenbegriff des Porphyrios an der vorliegenden Stelle auf die kulturellen Bereiche der „Bildung, Religion und Lebenspraxis“, die Porphyrios bewusst von einem hellenischen Standpunkt aus betrachtet und vertritt: Dadurch erscheinen die Christen, so Männlein-Robert (2014, 130), „als verdächtige und neuerungssüchtige Abweichler“ v.a. in religiöser und damit auch in gesellschaftlicher Hinsicht. Dazu passt im Hinblick auf das von Porphyrios verwendete Substantiv *τόλμημα* („Wagnis“, „dreist-kühne“ bzw. „verwegene Handlung“) die Semantik, die Plotin im Rahmen seiner Polemik gegen christliche Gnostiker dem Verb *τολμᾶν* zuschreibt. Denn nach Plotin „erdreisten sich“ bzw. „wagen es“ (*τολμῶντας*) die christlichen Gnostiker, „das, was altehrwürdige und göttliche Männer schön und wahrheitsgemäß gesagt haben, zu verhöhnen“ (Plot. Enn. 2,9,10[13–14]). Das Wortfeld *τολμᾶν/τόλμημα* hat also im geistigen Umfeld des Porphyrios einen subversiven Unterton, der das Rebellionen von Gegnergruppen gegen althergebrachte philosophische Lehren und deren pagan-philosophische Deutungen zum Ausdruck bringt. Die zu *βάρβαρον τόλμημα* sehr ähnliche Formulierung *Ἰουδαϊκὴ τόλμη* findet sich bei Jul. Gal. fr. 58,238b Masaracchia, wo Julian behauptet, dass sich die Gottlosigkeit der Christen „aus der jüdischen Dreistigkeit und der Gleichgültigkeit und Banalität der Völker zusammensetzt“ (*ἐκ τε τῆς Ἰουδαϊκῆς τόλμης καὶ τῆς παρὰ τοῖς ἔθνεσιν ἀδιαφορίας καὶ χυδαιότητος συγκεκμημένην*).

(37) [Eus. HE 6,19,7] *ἐξώκειλεν* Das Verb *ἐξοκέλλειν* deutet hier in nautischer Metaphorik das Stranden von Schiffen an. Gemeint ist ein Abirren bzw. Abkommen vom rechten Weg und ein Auflaufen auf Grund, das vor dem Hintergrund der Wegmetaphorik der gesamten Passage verstanden werden muss, siehe dazu oben Anm. 31 zum vorliegenden Fragment. Diese Schiffsmetaphorik, die eine Apostasie umschreibt, findet sich auch in christlichen Texten, so etwa schon im *Neuen Testament*, wo der Glaubensabfall des Hymenaios und des Alexandros als Schiffbruch (*ἐνανάγησαν*) dargestellt wird (1 Tim 1,19).

(38) [Eus. HE 6,19,7] *ἐκαπήλευσεν* Die Wortwahl *καπηλεύειν* („verhökern, feilschen, verschachern“) ist hier bewusst polemisch eingesetzt, um Origenes als einen Sophisten darzustellen, deren materielle Interessen seit Platons Sophistenpolemik mit diesem Verb hervorgehoben werden, vgl. z.B. Plat. Prot. 313c: *ὁ σοφιστὴς τυγχάνει ὦν ἔμπορός τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ’ ὧν ψυχὴ τρέφεται* sowie Schrieffl (2013, 102–141). Zur implizit geäußerten Diffamierung von christlichen Gegnern als Sophisten siehe auch Anm.

20, 22 und 24 zum vorliegenden Fragment. Harnack (1916, 65) verweist zum Vergleich auf einen Text aus Makarios Magnes:

Εἰ δὲ θέλο[μεν] κάκεινῃν τὴν ἱστορίαν εἰπεῖν, ὄντως ὕθλος φανεῖται κατηλικὸς τὸ λεχθέν, ὁπνίκα Ματθαῖος μὲν δύο δαίμονας ἀπὸ μνημείων λέγει ἀπαντήσῃα τῷ Χριστῷ, εἴτα φοβηθέντας τὸν Χριστὸν εἰς χοίρους ἀπελθεῖν καὶ ἀποκτεῖναι πολλούς.

„Falls wir auch jene Geschichte erwähnen wollen, dann wird das Gesagte wirklich als Kleinkrämergeschwätz erscheinen, wenn nämlich Matthäus erzählt, dass zwei Dämonen aus den Gräbern dem Christus begegnet und danach aus Angst vor dem Christus in die Schweine gefahren seien und deren viele getötet hätten.“ (Mac. Mgn. Apocr. 3,4,1, p. 76 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 49 Harnack).

(39) [Eus. HE 6,19,7] Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρὰ νόμους Siehe zu dieser Identifikation des christlichen Verhaltens mit einem gesetzeswidrigen bzw. devianten Lebensstil oben Anm. 34 zum vorliegenden Fragment. Ramelli (2009b, 212) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass zur Zeit des Origenes das Christentum immer noch den juristischen Status einer *superstitio illicita* hatte. Im Unterschied zu dieser *communis opinio* verstehen Zambon (2003, 557–563) und im Anschluss an ihn Johnson (2012, 61–64) das Adverb παρὰ νόμους allgemeiner als Verstoß gegen die natürliche bzw. göttliche Ordnung, wodurch die politische Relevanz der Formulierung infrage gestellt wird. Nach Johnson könnte sich Porphyrios hier etwa auf die Selbstkastration des Origenes beziehen (Eus. HE 6,8,1–3), siehe Johnson (2011, 178 Anm. 66) und Johnson (2012, 60–61); siehe zu diesem Passus auch Clark (1999, 127–128) und Cook (2008, 12–13).

(40) [Eus. HE 6,19,7] κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἐλληνίζων Das Verb ἐλληνίζειν ist im Corpus der erhaltenen Porphyrios-Schriften ein Hapaxlegomenon. Es meint an der vorliegenden Stelle die Übernahme griechisch-philosophischer Lehren bei der biblischen Textexegese (Johnson 2011, 178–179) bzw. „the practice of Greek philosophy“ (Chase 2014, 98).

(41) [Eus. HE 6,19,7] τοῖς ὀθνείοις [...] μύθοις Bereits zuvor hatte Porphyrios vom Fremdcharakter der jüdischen Schriften bzw. Geschichten gesprochen; siehe dazu oben Anm. 17 im Kommentar zum vorliegenden Fragment. Auf ganz ähnliche Weise spricht der anonyme Grieche bei Eus. PE 1,2,4 von τῶν δ' ὀθνείων καὶ παρὰ πᾶσι διαβεβλημένων Ἰουδαϊκῶν μυθολογημάτων (= Porph. Chr. fr. 88D. Be.).

(42) [Eus. HE 6,19,8] Πλάτωνι Zum hier einsetzenden Philosophenkatalog siehe Beatrice (1992a, 354–355), Männlein-Robert (2001, 234–236), Grafton/Williams (2006, 64–66) und Cook (2008, 14–16). Dorival (1992, 201) hält die Angaben des Porphyrios über die Philosophenkenntnis des Christen Origenes für unglaublich, weil sich nicht alle aufgelisteten Philosophennamen im Werk des Origenes nachweisen lassen. Demgegenüber gilt es zu bedenken, dass das Gesamtwerk des Origenes nur fragmentarisch überliefert ist. Laut Beatrice (1992a, 354) gehen die Kenntnisse des Porphyrios über die philosophische Kompetenz des Origenes auf die persönliche Teilnahme an dessen Unterricht zwischen 248 und 250 n.Chr. zurück, wo Origenes die im Folgenden genannten Philosophen im Rahmen seiner Vorlesungen behandelt habe (vgl. Beatrice 1992a, 352). Diese These setzt voraus, dass Porphyrios längere Zeit bei Origenes studierte. Zwar ist das Zusammentreffen zwischen Origenes und Porphyrios in dessen früher Jugend autobiographisch verbürgt (Eus. HE 6,19,5; vgl. oben Anm. 26 zum vorliegenden Fragment). Doch die Frage, wie lange und wie intensiv Porphyrios das akademische Wirken des Origenes in seiner frühen Jugend verfolgte, ist nur spekulativ zu beantworten. Da es nicht unwahrscheinlich ist, dass Porphyrios auch Kenntnisse des literarischen Werks des Origenes hatte, kann er seine Informationen auch aus einer Werklektüre gezogen haben, und zwar unabhängig vom Treffen mit Origenes, das seinerseits nicht anzuzweifeln ist. Möglicherweise hat Porphyrios Zugang zu heute verlorenen Schriften gehabt, was erklären würde, dass nicht alle aufgelisteten Philosophen im heute nur fragmentarisch erhaltenen Werk des Origenes erwähnt werden.

Die Kopfstellung Platons am Beginn des Katalogs soll den christlichen (Neu-)Platoniker Origenes im Wesentlichen als Platoniker darstellen, wenngleich auch Stoiker in dieser Liste erwähnt werden; zur Beschäftigung des Origenes mit der Stoa siehe Koch (1932, 205–224) und Dorival (1992, 196–199). Origenes hatte solide Platonkenntnisse, wie z.B. die häufigen Bezüge auf Platon in *Contra Celsum* belegen. Dabei ist eine Vorliebe zum *Phaidros* erkennbar (Dorival 1992, 194 mit Belegen). Gerade in theologischer Hinsicht ist die Auseinandersetzung mit Platon im Werk des Origenes von großer Bedeutung (Koch 1932, 180–205; Böhm 2002, 8–10). Laut Hier. Epist. 70,4 hat Origenes in Anlehnung an Klemens von Alexandria 10 (verlorene) Bücher *Stromateis* geschrieben, in denen er die Lehrmeinungen der Christen und Philosophen miteinander verglichen habe (*Christianorum et philosophorum inter se sententias comparans*); siehe dazu Grant (1972), der ähnlich wie Nautin (1977, 293–302) den Inhalt der einzelnen Bücher rekonstruiert. Alle christlichen Lehren habe Origenes gemäß Hieronymus

aus Platon, Aristoteles, Numenios und Cornutus bestätigt (*omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmando*), vgl. Beatrice (1992a, 355). Da fast alle von Hieronymus genannten Philosophen in der hier beginnenden Liste des Porphyrios erscheinen, vermutet Harnack (1916, 64 ad fr. 39), dass Porphyrios „bei seiner Charakteristik des Origenes als Gelehrten dessen (verlorene) ‚Stromata‘ benutzt hat“; so auch Grant (1972, 289–290); siehe dazu oben Einleitung Abschnitt 1.4 unter Nr. 4. Für das 6. Buch der *Stromateis* ist jedenfalls auch ein Zitat aus Platon (Plat. Resp. 389b) bezeugt (Nautin 1977, 295). Marcell von Ankyra weist auf den starken platonischen Einfluss im Werk des Origenes hin; siehe dazu Morlet (2013) und Porph. Chr. fr. 92D. Be. mit Anm. 6.

(43) [Eus. HE 6,19,8] Νουμηνίου Der aus dem syrischen Apameia (Porph. VPlot. 17,18) stammende, neupythagoreisch beeinflusste Mittelplatoniker Numenios wirkte um 150 n.Chr. (Fuentes González 2005, 726); siehe dazu einführend Brisson (1982, 100–101 s.v. Numénios), Staab (2002, 92–100) und Riedweg (2007, 165–166). Origenes selbst kennt ihn und bezeichnet ihn als einen „pythagoreischen“ Philosophen und als Platonkommentator (Orig. Cels. 1,15; 4,51). Sein nur fragmentarisch erhaltenes Werk umfasst Schriften *Über das Gute* (Περὶ τὰγαθοῦ), *Über das bei Platon Ungesagte* (Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορρήτων), *Über die Abwendung der Akademiker von Platon* (Περὶ τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως), *Über die Unvergänglichkeit der Seele* (Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς), *Über die Zahlen* (Περὶ ἀριθμῶν), *Über den Raum* (Περὶ τόπου) sowie einen Text, der den Titel *Der Wiedehopf* (Ὁ ἔψωψ) trägt; siehe dazu Fuentes González (2005, 727–728). Kennzeichnend für die Philosophie des Numenios ist die Inbezugsetzung platonischer Lehren mit Pythagoras sowie den Mysterien, den Lehren und den kulturellen Hinterlassenschaften der fremden bzw. barbarischen Völker, zu denen Numenios die Brahmanen, Judäer, Mager und Ägypter rechnet, siehe Num. fr. 1a–c Des Places. Dass Numenios, der Platon für einen „Attisch sprechenden Mose“ gehalten haben soll (Num. fr. 8 Des Places), im Gegensatz zu Kelsos die Juden zu den weisen Völkern des Altertums zählt, hebt Origenes anerkennend hervor (Orig. Cels. 1,15). Methodisch erreicht Numenios die angesprochene Inbezugsetzung durch die allegorische Textinterpretation (τροπολογεῖν), die er auch auf den *Pentateuch* sowie die prophetischen Schriften der *Hebräischen Bibel* anwendete (Num. fr. 1b–c Des Places). In Orig. Cels. 4,51 würdigt Origenes ausgewählte Schriften des Numenios (*Wiedehopf, Über die Zahlen, Über den Raum, Über das Gute*) für ihre allegorische Deutung biblischer Geschichten.

So habe Numenios neben Passagen aus dem Gesetz Moses und den Propheten auch Geschichten über Jesus, Mose, Jannes und Jambres allegorisch gedeutet (Brisson 1982, 100). Die Schriften des Numenios wurden in der Plotinschule eifrig studiert (Porph. VPlot. 14,10–14). Für Porphyrios selbst hatte er ebenfalls große Bedeutung, speziell im Hinblick auf die allegorische Deutung alter Mythen und Texte, vgl. Porph. Antr. 10; 21; 34 und insgesamt Waszink (1966).

(44) [Eus. HE 6,19,8] Κρονίου Dass Origenes Kenntnis von diesem Philosophen gehabt haben soll, geht aus dem fragmentarisch erhaltenen Gesamtwerk des Origenes nicht hervor (Dorival 1992, 201). Kronios, der in den Quellen teils als Platoniker, teils als Pythagoreer erscheint, ist im 2. Jh. n.Chr. zu verorten (Whittaker 1994). Nach Porph. Antr. 21 war er ein „Freund“ bzw. „Schüler“ (ἑταῖρος) des Numenios. Sein Werk, das in der Plotinschule eifrig studiert wurde (Porph. VPlot. 14,10–14; Brisson 1982, 91 s.v. Cronius), ist bis auf Testimonien verloren. Der Titel eines Werks *Über die Wiedergeburt* (Περὶ παλιγγενεσίας) ist bei Nemesios von Emesa überliefert: Darin soll sich Kronios unter Anwendung der allegorischen Interpretation mit der Metempsychose bzw. der Einkörperung menschlicher Seelen in Tierkörper auseinandergesetzt haben (Nemes. Nat. hom. 2,116–117). Kronios kommentierte auch Platons *Politeia* sowie Homer (Whittaker 1994, 528). Porphyrios kannte sein Werk und rezipierte ihn v.a. mit Blick auf die allegorische Homerdeutung (Porph. Antr. 2–3; 21; Porph. De Styg. fr. 372F. Smith).

(45) [Eus. HE 6,19,8] Ἀπολλοφάνου Der hier erwähnte Apollophanes, der im fragmentarisch erhaltenen Gesamtwerk des Origenes nicht nachgewiesen werden kann (Dorival 1992, 201), ist schwer zu identifizieren: Entweder ist der Stoiker Apollophanes von Antiochia aus dem 3. Jh. v.Chr. gemeint (= SVF I,404–408), vgl. Guérard (1989) und Grafton/Williams (2006, 66). Oder aber es handelt sich um einen anderweitig unbekannten Mittelplatoniker, der im 2. bzw. frühen 3. Jh. n.Chr. wirkte (Goulet 1989b). Auf letztere Option könnte seine Stellung innerhalb des Philosophenkatalogs deuten, der sonst keine vorchristlichen Philosophen umfasst.

(46) [Eus. HE 6,19,8] Λογγίνου Gemeint ist offensichtlich der Mittelplatoniker und Philologe Longin (um 212–272 n.Chr.), siehe dazu einführend Brisson (1982, 91–95 s.v. Longin) sowie Brisson (2005) und ausführlich Männlein-Robert (2001). Longin war ein Schüler des paganen (Neu-)Platonikers Origenes und des Ammonios Sakkas in Alexandria und dann während

der 250er Jahre der Lehrer des Porphyrios in Athen (Männlein-Robert 2001, 26). Von seiner philologischen Ausbildung unter Longin zehrte Porphyrios mit Sicherheit auch beim Abfassen von *Contra Christianos* (Bidez 1913, 73; Den Boer 1974, 199). Porphyrios berichtet davon, dass seine Schriften *Περὶ ἀρχῶν* und *Φιλαρχαῖος* in Plotins Schule gelesen wurden und ihm dort den Ruf eines unphilosophischen Philologen eingebracht hätten (Porph. VPlot. 14,18–20). Die ältere Forschung sprach sich v.a. aus chronologischen Gründen dagegen aus, dass an der vorliegenden Stelle der Mittelplatoniker Longin gemeint sei, da er rund 30 Jahre jünger als der um 184 n.Chr. geborene Christ Origenes war (vgl. Beatrice 1992a, 355). Bezeichnend hierfür ist das in seiner Edition der *Kirchengeschichte* geäußerte Urteil von Eduard Schwartz im *apparatus criticus* zur Stelle: „Λογγίνου keinesfalls der Neuplatoniker, vielleicht verschrieben“. Weber (1962, 36 Anm. 1) hat deshalb im Anschluss an Heinichen und De Faye vorgeschlagen, den Namen „Longin“ durch „Albinos“ zu ersetzen, vgl. dazu Perelli (1998, 253–254 Anm. 89). Aus dem erhaltenen Gesamtwerk des Christen Origenes ist eine direkte Beschäftigung mit Longin jedenfalls nicht nachzuweisen (Goulet 1977b, 487; Dorival 1992, 201). Beatrice (1992a, 355–357) allerdings spricht sich dafür aus, dass der Platoniker Longin gemeint ist, wobei er von der nicht unproblematischen Voraussetzung ausgeht, dass der pagane und der christliche (Neu-)Platoniker Origenes ein und dieselbe Person seien und dass folglich der Christ Origenes auch der Lehrer Longins gewesen sei. Es kann jedoch als wahrscheinlicher gelten, dass der pagane, nicht der christliche Platoniker Origenes der Lehrer Longins war (Weber 1962, 41; Männlein-Robert 2001, 183–184). Wie Männlein-Robert (2001, 235) bemerkt, könnte Longin für den Christen Origenes sowohl aufgrund dessen philosophischer als auch philologischer Arbeiten interessant gewesen sein. Auch Grafton/Williams (2006, 64–65) identifizieren den hier genannten Longin mit dem Lehrer des Porphyrios.

(47) [Eus. HE 6,19,8] *Μοδεράτου* Moderatos von Gades, der im fragmentarisch erhaltenen Gesamtwerk des Origenes nicht erwähnt wird (Dorival 1992, 201), zählt zu den neupythagoreischen Philosophen und wirkte aller Wahrscheinlichkeit nach im 1. Jh. n.Chr., siehe Brisson (1982, 98 s.v. *Modératus*), Staab (2002, 77–81), Centrone/Macris (2005) und Riedweg (2007, 164). Laut Staab (2002, 79) markiert sein Schaffen den Beginn der „Pythagoras-Renaissance“ in der Kaiserzeit. Im Proömium der Schrift *Περὶ τέλους* erwähnt ihn Longin zusammen mit Numenios, Kronios und Thrasyllos (*verba Longini apud Porph. VPlot. 20,74–75; 21,7–8*). Porphyrios

erwähnt ein wohl zehnbändiges Kompendium des Moderatos über die Lehre der Pythagoreer (Porph. VPyth. 48), siehe dazu Staab (2002, 77–79); Centrone/Macris (2005, 545–546). Porphyrios hat Moderatos ferner in seiner Pythagorasbiographie als Quelle benutzt, siehe Porph. VPyth. 46; 48–52, siehe dazu Staab (2002, 79–80).

(48) [Eus. HE 6,19,8] Νικομάχου Nikomachos von Gerasa (1./2. Jh. n.Chr.), der im fragmentarisch erhaltenen Gesamtwerk des Origenes keine Erwähnung findet (Dorival 1992, 201), ist ein neupythagoreischer Philosoph, der mit Schriften zur Mathematik, Musiktheorie, Geometrie, Zahlentheologie und den Lehrmeinungen der Pythagoreer in Erscheinung trat (Staab 2002, 81–91; Centrone 2005, 687–689; Riedweg 2007, 164–165). Er ist auch der Verfasser einer Pythagorasbiographie, die Porphyrios und Jamblich in ihren Pythagorasbiographien verarbeiteten (Staab 2002, 116–117; Centrone 2005, 688–689; Riedweg 2007, 165). Beide Neuplatoniker nennen Nikomachos in ihren Texten als Quelle (Porph. VPyth. 20; 59; Jamb. VPyth. 251).

(49) [Eus. HE 6,19,8] Χαίρημονος τοῦ Στωϊκοῦ Chairemon von Alexandria (1. Jh. n.Chr.) erscheint in den Quellen als stoischer Philosoph, ägyptischer Priester, Historiker und Grammatiker. Zusammen mit dem Peripatetiker Alexander von Aigai war er ein Lehrer des jungen Nero, siehe Goulet (1994, 285). Drei Titel seines nur fragmentarisch überlieferten Werks, das auch grammatische und astrologische Schriften umfasste, sind bekannt: (1) Ἱερογλυφικά, ein Buch über die ägyptischen Hieroglyphen, (2) Αἰγυπτιακά, eine Geschichtsdarstellung Ägyptens, sowie (3) Περί κομητῶν (*Über die Kometen*), vgl. Goulet (1994, 285–286). Das Buch *Über die Kometen* war Origenes bekannt: Er referiert, dass laut dem Zeugnis Chairemons auch bei glückverheißenden Ereignissen der Weltgeschichte Kometen aufgegangen seien, was Origenes in seiner Argumentationsstrategie mit dem Stern von Bethlehem in Verbindung bringt (Orig. Cels. 1,59); vgl. Pépin (1976, 464) und Dorival (1992, 197–198). Porphyrios benutzte bei seiner Darstellung der ägyptischen Priesteraskese wohl Chairemons Αἰγυπτιακά als Quelle (Porph. Abst. 4,6). In seiner *Epistula ad Anebonem* merkt Porphyrios kritisch an, dass Chairemon die ägyptischen Göttermythen rein physisch-kosmologisch auf die Planeten und den Nil hin deute, ohne die Götter als unkörperliche und lebendige Wesenheiten zu interpretieren (Porph. Aneb. 2,12c Sodano); siehe Pépin (1976, 465–466). In der Erwähnung Chairemons paart sich demnach die Kritik des Porphyrios an der christlichen Allegorese des Origenes mit seiner Kritik der stoisch-physischen Allegorese Chairemons.

(50) [Eus. HE 6,19,8] Κορνούτου Lucius Annaeus Cornutus (1. Jh. n.Chr.) war ein sowohl griechisch als auch lateinisch schreibender stoischer Philosoph, Rhetoriker und Grammatiker. Aus seinem fragmentarisch überlieferten Werk sind philosophische, grammatische und rhetorische Texte bekannt (Fuentes González 1994, 466–472). Porphyrios erwähnt eine *Gegenschrift zu Athenodoros* des Cornutus (Πρὸς Ἀθηνόδωρον ἀντιγραφὴ), in der er Kritik an der Kategorienlehre des Aristoteles übte, sowie ein Rhetorikhandbuch aus seiner Feder (Τέχνη ῥητορικαί), siehe Porph. In Arist. Cat., p. 86,23–24 Busse und Ramelli (2009b, 223–224). Weitere Werke sind aus Fragmenten oder Testimonien bekannt: ein Werk mit dem Titel *De figuris sententiarum*, ein Werk mit dem Titel *De enuntiatione vel orthographia*, ein Text über Vergil, ein *Aeneis*-Kommentar sowie ein philosophisches Werk mit dem Titel *Über die Dinge, die man besitzen kann* (Περὶ ἐκτῶν), siehe dazu Berdozzo (2009, 14 [mit Belegen]). Von besonderer Bedeutung für den Kontext in *Contra Christianos* dürfte allerdings Cornutus' *Kompendium der überlieferten Meinungen zur griechischen Theologie* sein (dazu insgesamt Nesselrath 2009). Denn dort werden die Namen, Epitheta und Attribute sowie Aspekte der Mythen und Kulte der griechischen Götter mittels einer stark auf die Etymologie rekurrierenden, kosmologisch-physischen Allegorese gedeutet (Pépin 1976, 156–159). Nach Ramelli (2009b, 210–224) ist es wahrscheinlich, dass Origenes sowohl Chairemon als auch Cornutus für seine allegorische Exegese stark rezipierte. Allerdings deutet im erhaltenen Gesamtwerk des Origenes nichts darauf hin, dass Origenes den Cornutus kannte (Dorival 1992, 201).

(51) [Eus. HE 6,19,8] τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἑλλησιν μυστηρίων γνοῦς τρόπον Metalepse bzw. Metalepsis ist ein rhetorisch-grammatischer Fachbegriff, der eine bestimmte Form der uneigentlichen, tropischen Rede meint. Der Grammatiker Tryphon (1. Jh. v.Chr.) definiert sie als eine Rede-weise, bei der ein Wort für ein anderes gesetzt bzw. mit einem anderen vertauscht wird:

Μετάληψις ἐστὶ λέξις διὰ τῆς συνωνύμου τὴν ὁμώνυμον δηλοῦσα, οἷον ἔνθεν δ' αὖ νήσοισιν ἐπιπροέηκε Θοῆσι. τὰς γὰρ ἀπὸ τοῦ σχήματος <Ὁξείας καλουμένας νήσους> μεταληπτικῶς νήσους Θοὰς εἶρηκε.

„Eine Metalepse ist eine Redeweise, die durch ein Synonym ein Homonym andeutet, wie z.B. ‚Von dort steuerte er die schnellen Inseln an.‘ Denn die Inseln, die aufgrund ihrer Form die Scharfen Inseln genannt werden, nennt er die Schnellen.“ (Trypho Trop. 4 = West 1965, 238).

Zur Begriffserklärung siehe ferner Cook (2008, 10–11 [mit weiteren Belegen]). In seinem Kommentar zu Hom. Od. 1,68, wo es heißt, dass Poseidon auf „harte Weise“ (ἄσκελές) zornig sei, vermerkt Porphyrios: οἱ δὲ ἀπέδωκαν ἄσκελέως ἀδιαλείπτως κατὰ μετᾱλήψιν· τὸ γὰρ ἄσκελές ἄβητον, ἀπόρευτον. [...] καὶ ἡ ὀργὴ ἀμετακίνητος – „Manche aber gaben durch Metalepse ‚auf harte Weise‘ als ‚ununterbrochen‘ wider. Denn ‚hart‘ bedeutet ‚unzugänglich‘, ‚ungangbar‘. [...] Und der Zorn ist unabänderlich.“ (Porph. Quaest. Hom. ad Od. 1,68, p. 6,20–7,2 Schrader). Während v.a. in der älteren Forschung der μεταληπτικός τρόπος als Synonym für „Allegorese“ gedeutet wurde, greift für Perelli (1998, 255–257) ein derartiges Verständnis zu kurz: Er plädiert für ein weites Verständnis dieses Begriffs im Sinne einer „kulturellen Übertragung“ („trasposizione culturale“), da Porphyrios nicht so sehr die Praxis der Allegorese als vielmehr das Textauslegungsverfahren des Origenes kritisieren wollte, bei dem jüdische Texte mittels griechischer Kategorien interpretiert würden, die diesen Texten fremd seien und deshalb nicht auf sie angewandt werden könnten; siehe dazu auch Muscolino (2009, 480–481 Anm. 174) und Muscolino (2011, 325).

(52) [Eus. HE 6,19,9] ταῦτα τῷ Πορφυρίῳ κατὰ τὸ τρίτον σύγγραμμα τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν εἴρηται Die Formulierung κατὰ Χριστιανῶν deutet auf den Werktitel der christenkritischen Schrift des Porphyrios hin (Cook 2008, 4 Anm. 11). Aus dem dritten Buch von *Contra Christianos* gibt es sonst keine sicher zuweisbaren Fragmente oder Testimonien. Indes sind weitere Bucherwähnungen überliefert; siehe dazu Porph. Chr. fr. 1T. Be. Anm. 2.

(53) [Eus. HE 6,19,10] τὰ τῆς ἐνθέου φιλοσοφίας ἀκέραια καὶ ἀδιάπτωτα Das Christentum wird hier dezidiert als Philosophie bezeichnet. Durch den adjektivischen Zusatz ἐνθεος („göttlich inspiriert“), der eine Inspiration der Philosophie durch den Gott der Bibel andeutet, wird die christliche Philosophie von der paganen Philosophie abgegrenzt. Damit geht ein absoluter Wahrheitsanspruch einher, wie Eus. Mart. Pal. 4,5 (ἐνθεον καὶ ἀληθῆ φιλοσοφίαν) verdeutlicht; vgl. auch Eus. HE 4,7,13. Die Bezeichnung „wahre Philosophie“ wurde seit dem 2. Jh. n.Chr. gar zur Selbstbezeichnung des Christentums (Ramelli 2009a, 220; Löhr 2010). Seit Mitte des 2. Jhs. n.Chr. propagierte Justin der Märtyrer zudem das Christentum als eine philosophische Schule. Diese Selbstbezeichnung wurde von paganen Intellektuellen wahrgenommen, wie etwa an Galens Werk ersichtlich ist: Erstmals sah er das Christentum nicht mehr als politischen Störfaktor an, sondern als

eine philosophische Schule, deren mangelhafte philosophische Ausbildung und Qualität er freilich kritisierte (Benko 1980, 1098–1100, 1110). Nicht nur im Falle des Ammonios, der für ihn ein Christ ist, sondern auch beim Christen Origenes legt Eusebios großen Wert darauf, ihn als einen Philosophen zu porträtieren, s.o. Einleitung Abschnitt 2.3.3.

(54) [Eus. HE 6,19,10] Περί τῆς Μωυσέως καὶ Ἰησοῦ συμφωνίας Dass der von Porphyrios gemeinte Ammonios Sakkas neben anderen christlichen Texten (vgl. Eus. HE 6,19,10) ein Werk mit dem Titel *Über die Übereinstimmung zwischen Mose und Jesus* geschrieben habe (vgl. dazu auch Hier. Vir. ill. 55), wird in der Forschung bezweifelt. Nach Ansicht vieler Gelehrten hat Eusebios den bei Porphyrios genannten Ammonios Sakkas mit einem christlichen Theologen namens Ammonios verwechselt, so z.B. Bardenhewer (²1914, 198) und Fürst (2007, 259–260). Diesen im 3. Jh. n.Chr. zu verortenden Ammonios hat Bardenhewer (²1914, 198–202) mit dem Bischof Ammonios von Thmuis in Unterägypten zu identifizieren versucht, wobei er freilich darauf hinweist, dass der Name Ammonios in Ägypten äußerst verbreitet war und somit auch ein anderer (unbekannter) Christ als Verfasser der hier genannten Schrift in Frage kommen könnte. Es wird allerdings auch die These vertreten, dass es nur einen einzigen Ammonios gegeben habe, der auch den hier genannten Text verfasst habe, so z.B. Ziebritzki (1994, 39–41). Der Werktitel *Über die Übereinstimmung zwischen Mose und Jesus* deutet darauf hin, dass inhaltlich die Kontinuität zwischen den Bibelteilen bzw. die Vereinbarkeit des *Alten* mit dem *Neuen Testament* im Zentrum stand, was möglicherweise „antignostische Tendenzen“ (Bardenhewer ²1914, 199) andeutet.

7F.

Didym. in eccles. 9,10 [281,16–24], p. 38 Gronewald

= Binder (1968, 91–95) = fr. 10 Ramos Jurado et al. = CPF I,1,3,2 Nr. 83/1T

Πορφύριος γοῦν θέλων ἐνκαλ[εῖν ἡμῖν ὅτι πρὸς τοῖς ῥη]τοῖς ἀναπλάττοντες ἀναγωγὰς καὶ ἀλλ[η]γ[ο]ρίας βιαζόμεθα, τὰ τοῦ Ὁμήρου, [ἐν]θα ὁ Ἀχιλλεὺς καὶ Ἔκτωρ μνημονεύεται, ἠλληγόρησεν φήσας πρὸς τὸν Χ(ριστὸ)ν καὶ τὸν διάβολον· καὶ ἃ ἐλέγομεν ἡμεῖς περὶ τοῦ διαβόλου, αὐτὸς περὶ τοῦ Ἐκτορος, καὶ ἃ περὶ τοῦ Χ(ριστοῦ), αὐτὸς περὶ Ἀχιλλέως· καὶ συνεχρᾶτο ταῖς τοιαύταις λέξεσιν ὅτι· ,πρὸ τῆς ἐπι[κρ]ατήσεως τοῦ Ἀχιλλέως ἐβρενθῆτο κατὰ

πάντων ὁ Ἑκτωρ καὶ πάντων δυνατώτερος ἐνομιζέτο. ὑπὲρ τοῦ διαβαλεῖν δὲ τοῦτο ἐποίει. ὥδε οὖν τὰ τῆς ἀναγωγῆς πέπαιται. πολλάκις δὲ καὶ ἡμεῖς βιαζόμεθα τὰ τῆς ἱστορίας, οὐχ ἵνα ἱστορίαν δεῖξωμεν, ἀλλ' ἵνα εἰς ἔννοιαν ἀνάγωμεν τὸν ἀκούοντα, οἷον· ἄκανθαι φύονται ἐν χειρὶ τοῦ μεθύσου.⁶

Porphyrrios nun hat, da er [uns zum Vorwurf machen]¹ will, [dass wir gewaltsam vorgingen], indem wir [über das Gesagte hinaus]¹ geistliche Textdeutungen² und Allegorien erfänden, [die Passagen bei Homer, wo]³ Achilles und Hektor erwähnt werden, in allegorischer Deutung auf Christus und den 5 Teufel bezogen. Und was wir über den Teufel gesagt haben, sagt er über Hektor, und was wir über Christus [gesagt haben], sagt er über Achilles. Und er bediente sich dabei solcher Worte: ‚Vor dem Sieg des Achilles gebärdete sich Hektor gegen alle übermütig und man hielt ihn für mächtiger als alle anderen.⁴ Dies aber tat er immer wieder, um zu verleumden.⁵ Auf diese 10 Weise nun kommt die geistliche Deutung an ihr Ende.⁶ Oft aber tun wir dem Wortsinn Gewalt an, nicht um auf den wörtlichen Sinn hinzuweisen, sondern um den Hörer zur Einsicht hinaufzuführen, wie z.B. bei dem Satz: ‚Dornen wachsen in der Hand des Betrunkenen‘ (Prov 26,9).⁷

Anmerkungen:

(1) Didym. in eccles. 9,10 [281,17] ἐνκαλ[εῖν ἡμῖν ὅτι πρὸς τοῖς ῥῆ]τοῖς Konjektur nach Binder (1968, 92). Eine andere Konjektur hat Merkelbach vorgeschlagen: ἐνκαλ[εῖν ὅτι ἐναντίας τοῖς ῥῆ]τοῖς, siehe Binder (1968, 92 Anm. 32). Ob nun „zusätzlich zum Wortsinn“ (Binder) oder „entgegen dem Wortsinn“ (Merkelbach) zu lesen ist, eines steht fest: Beide Konjekturen spiegeln einen Einwand des Porphyrios gegen die christliche Allegorese, der aus Eus. HE 6,19,4 (= Porph. Chr. fr. 6F. Be.) bekannt ist (Carlini 1996, 392; Cook 2008, 20–21). Dieser lässt sich zusammenfassen als Kritik einer Auslegungspraxis, die zu exegetischen Ergebnissen kommt, die nicht zum geschriebenen Wortlaut des Bibeltextes passen (ἐπ' ἐξηγήσεις ἐτράποντο ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις). Zu allen bislang vorgeschlagenen Konjekturen hinsichtlich dieses Fragments siehe Sellw (1989, 81–82), Beatrice (1995, 580–581) und Linguisti (1999, 624 Apparat). Eine deutsche Übersetzung des Fragments mit Anmerkungen bietet Fiedrowicz (1998, 78–83).

(2) Didym. in eccles. 9,10 [281,17] ἀναγωγὰς Es war Origenes, der das Wort ἀναγωγή zu einem bedeutenden Fachterminus der christlichen Exegese

machte. Nach Görgemanns/Karpp (³1992, 745 Anm. 9) bezeichnet der Begriff „einerseits die Ermittlung des durch Christus erkennbar gewordenen geistlichen Sinnes der heiligen Schrift und der göttlichen Geheimnisse, andererseits den vornehmlich durch diese Auslegung bewirkten sittlichen und erlösenden Aufstieg der Seelen zur Vollkommenheit.“ Im Anschluss an die Lehre des Origenes vom mehrfachen Schriftsinn, der meistens als doppelter, teils als dreifacher Schriftsinn (vgl. Orig. Princ. 4,2,4) konkretisiert wird (Bienert 1972, 46–47; Den Boer 1973, 18), geht Didymos von einem doppelten Schriftsinn aus, nämlich einem wörtlichen (ἱστορία, τὸ ρητόν) und einem geistlichen (ἀναγωγή), der jeweils in zwei unterschiedlichen Auslegungsverfahren κατ’ ἱστορίαν und κατ’ ἀναγωγὴν erschlossen wird. Geistliche Auslegung ist nach Didymos nur an göttlich inspirierten Texten möglich, also etwa nicht an Homers Epen. Da die Bibel in Gänze als vom Heiligen Geist inspiriert gilt, hat jede Schriftstelle gemäß Didymos einen geistlichen Schriftsinn, der die Menschen über ihre Stellung im göttlichen Heilsplan aufklärt (Bienert 1972, 112–113, 160–162). Didymos steht als Exeget in der Tradition der von Origenes geprägten allegorischen bzw. anagogischen Bibelhermeneutik und musste sich, da Porphyrios in *Contra Christianos* Origenes genau dafür kritisiert hatte, von Porphyrios mit angegriffen fühlen.

(3) Didym. in eccles. 9,10 [281,17–18] ἀλλ[η]γ[ορίας] βιαζόμεθα, τὰ τοῦ Ὀμήρου, [ἐν]θα Konjektur nach Binder (1968, 92), siehe dazu auch Bienert (1972, 144 Anm. 275). Die Nennung Homers in der Konjektur ist durch den Kontext des Fragments gerechtfertigt, wo von Hektor und Achilles die Rede ist, vgl. Sellw (1989, 81). Durch die ausdrückliche Erwähnung der christlichen Allegorese im vorliegenden Fragment (ἀλλ[η]γ[ορίας]) ist es als wahrscheinlich anzusehen, dass die hier formulierte Kritik des Porphyrios im dritten Buch von *Contra Christianos* stand, da dieser Aspekt für das dritte Buch gesichert ist (siehe oben Porph. Chr. fr. 6F. Be.). Deshalb ist das Textstück an der vorliegenden Stelle bei den Fragmenten und Testimonien zu Buch drei aufgeführt. Porphyrios war nicht nur ein Homerkommentator, wie seine fragmentarisch überlieferten Kommentare zu *Ilias* und *Odyssee* belegen, sondern befasste sich im Hinblick auf Homers Epen auch mit der allegorischen Textdeutung. Dies belegen seine Schrift *De antro nymphaeum*, die eine allegorische Deutung der im 13. Gesang der *Odyssee* erwähnten Nymphengrotte bietet (Meredith 1985; Berchman 1995, 671; Alt 1998; Speyer 2005, 78–82), sowie die Fragmente *Über die Styx* (vgl. z.B. Porph. De Styg. fr. 372F. Smith). Wenig wahrscheinlich scheint eine Konjektur

Beatrices (1995), die in Gänze zitiert folgenden Wortlaut hat: Πορφύριος γοῦν θέλων ἐ[λέγχειν ἡμᾶς πρὸς τοῖς ῥη]τοῖς ἀναπλάττοντες ἀναγωγὰς καὶ ἀλλη[γορίας, φησὶν ὅτι Ὁριγένης τὰ ἐπη [ἐν]θα ὁ Ἀχιλλεὺς καὶ Ἑκτωρ μνημονεύεται, ἡλληγόρησεν φήσας πρὸς τὸν Χ(ριστὸ)ν καὶ τὸν διάβολον. Aufgrund des Subjektwechsels von Porphyrios zu Origenes in der *lacuna*, wodurch das Prädikat ἡλληγόρησεν dann auf Origenes bezogen ist, habe Porphyrios also nicht selbst in sarkastischer Manier eine allegorisch-christliche Deutung des Achilles und Hektors vorgenommen, sondern in *Contra Christianos* lediglich die christologische Homerdeutung des Origenes kritisiert. Für eine derartige Homerinterpretation durch den Christen Origenes gibt es allerdings keinerlei Anhaltspunkte, vgl. Goulet (2003/1, 147). Zur Konjektur Beatrices siehe überdies die Ausführungen bei Carlini (1996, 393–394) und Linguiti (1999, 626).

(4) Didym. in eccles. 9,10 [281,18–21] [ἐν]θα ὁ Ἀχιλλεὺς καὶ Ἑκτωρ μνημονεύεται, ἡλληγόρησεν φήσας πρὸς τὸν Χ(ριστὸ)ν καὶ τὸν διάβολον· καὶ ἃ ἐλέγομεν ἡμεῖς περὶ τοῦ διαβόλου, αὐτὸς περὶ τοῦ Ἑκτορος, καὶ ἃ περὶ τοῦ Χ(ριστο)ῦ, αὐτὸς περὶ Ἀχιλλέως· καὶ συνεχρᾶτο ταῖς τοιαύταις λέξεσιν ὅτι· „πρὸ τῆς ἐπι[κρ]ατήσεως τοῦ Ἀχιλλέως ἐβρενθύετο κατὰ πάντων ὁ Ἑκτωρ καὶ πάντων δυνατώτερος ἐνομίζετο.“ Beim Rekurs auf die *Ilias* in *Contra Christianos*, wie er hier bezeugt wird, ist zu bedenken, dass Homer im antiken Bildungswesen der Schulautor schlechthin war (vgl. dazu Ziebarth 1914, 130–132; Marrou 1965, 31–44, 245–247): Bei den Beispielen aus diesem Text konnte sich Porphyrios sicher sein, dass seine gebildeten Leser sofort angesprochen waren. Binder (1968, 93) schlägt an konkreten *Ilias*-Passagen, auf die hier angespielt sein könnte, vor: Hom. Il. 12,462ff. sowie Hom. Il. 9,237–239; vgl. dazu auch Sellew (1989, 83–84). Beide Passagen thematisieren Hektor als gegen die Trojaner hemmungslos ankämpfenden Krieger, während sich Achilles dem Kampf noch fern hält. Dies sei nach Sellew (1989, 83) der christlichen Überzeugung vom Wüten Satans vor der Wiederkunft Christi vergleichbar. Gemäß Rinaldi (1996, 390–391) könnte sich Porphyrios auf den 22. Gesang der *Ilias* bezogen haben, wo der Endkampf zwischen Achilles und Hektor beschrieben wird: Diesen Endkampf habe Porphyrios mit Christi Höllenfahrt (*descensus ad inferos*) nach dem Kreuzestod parallelisiert, bei dem es nach verschiedenen Strängen der christlichen Tradition (Liturgie, Literatur, Ikonographie) zu einem Endkampf zwischen Christus und Satan gekommen sei, den Christus siegreich bestanden habe; siehe dazu auch Linguiti (1999, 627). Goulet (2003/1, 145–146) macht auf einen Text aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes

aufmerksam, der inhaltlich an die von Didymos dem Blinden bezeugten porphyrianischen Homer-Anspielungen erinnert:

Εὐλόγως Ὅμηρος τὴν ἀνδρείαν τῶν Ἑλλήνων, ἃτε πεπαιδευμένην, ἡσυχάζειν ἐπέταττε, τὴν δ' ἀνίδρυτον τοῦ Ἑκτορος γνώμην ἐδημοσίευσεν, ἐ[μ]μέτρῳ λόγ[ῳ] δημηγορῶν τοῖς Ἑλλήσι· ‚Σχέσθ', Ἀργεῖοι· λέγων, ‚μὴ βάλλετε, κοῦροι Ἀχαιῶν· / στεῦται γάρ τοι ἔπος ἐρέειν κορυθαίολος Ἑκτωρ', καὶ νῦν ἐφ' ἡσυχίας ὧδε πάντες καθεδούμεθα· ἐπαγγέλλεται γάρ ἡμῖν καὶ διαβεβαιοῦται ὁ τῶν χριστιανικῶν δογμάτων ὑφηγητὴς τὰ σκοτεινὰ τῶν Γραφῶν ἐρμηνεύειν κεφάλαια.

„Aus gutem Grund trug Homer auf, dass die Tapferkeit der Griechen, da sie mit Bildung gepaart war, ruhen solle, den ungesessenen Sinn Hektors aber machte er allseits bekannt, indem er die Griechen in Verssprache anredete: ‚Haltet ein, Argiver, werft keine Geschosse, Söhne der Achaier! Denn Hektor, der seinen Helm schnell bewegt, schickt sich an, ein Wort zu sprechen.' Und nun werden wir uns alle hier in Ruhe hinsetzen. Denn der Ausleger der christlichen Lehren kündigt versichernd an, dass er die dunklen Passagen der Schrift erklären wolle.“ (Mac. Mgn. Apocr. 4,19,1, p. 306 Goulet = Porphy. (?) Chr. fr. 88 Harnack).

Zwar ist bei Makarios die zitierte Homerpassage (Hom. Il. 3,82–83) im Kontext der Argumentation des anonymen Griechen nur rhetorisches Beiwerk zur Einleitung der Diskussion eines problematischen Paulus-Zitats. Auch lässt die Makarios-Passage keinen Konnex zur Bibelallegorese erkennen. Dennoch ist die Anspielung auf Hektor im Zusammenhang allgemeiner Fragen der Auslegung „dunkler Bibelstellen“ (σκοτεινὰ τῶν Γραφῶν) bemerkenswert, und so ist es zumindest denkbar, dass der Autor des *Apokritikos* in dieser Hinsicht Anleihen aus *Contra Christianos* genommen hat (Goulet 2003/1, 146).

Wie Porphyrios genau argumentiert hat bzw. was seine Intentionen waren, ist ob der Fragmentarität des Textes nicht mit Sicherheit zu sagen. Die Lehre über den Satan als Gegenspieler Christi samt ihren allegorischen Deutungselementen konnte er sowohl der Bibel als auch dem Schrifttum des Origenes entnommen haben (Binder 1968, 90–91; Sellev 1989, 99). Die Kritik an der Lehre vom Satan spielte bereits in der Christenkritik des Kelsos eine wichtige Rolle, da sie einen – für die meisten Platoniker inakzeptablen – ontologischen Dualismus und eine Machtlosigkeit des guten Gottes impliziert, was als ein schwerwiegender theologischer Irrtum gewertet wurde (Orig. Cels. 6,42–44). Die meisten Gelehrten sind der Auffassung, dass Porphyrios Lehraussagen über den Satan und Christus mittels einer gewaltsamen Allegorese in die homerische *Ilias* hineingelesen habe, um die als willkürlich bewertete christliche Allegoresepraxis *ad absurdum* zu führen, siehe z.B. Binder (1968, 93–94), Smith (1987, 744), Carlini (1996,

388), Kofsky (2000, 29), Goulet (2003/1, 146), Cook (2006, 524), Riedweg (2008, 191 Anm. 23), Smith (2009, 41) und Schröder (2011, 80); weitere Belege für diese Forschungsmeinung bei Beatrice (1995, 582 Anm. 15–19). In diesem Fall läge eine sarkastische Parodierung mit polemischer Intention vor. Sellew (1989, 98–100) grenzt sich von dieser Deutung ab und sieht im Vorgehen des Porphyrios weniger Polemik als vielmehr eine Gegen-Allegorese: Das homerische Figurenpaar Hektor-Achilles biete sich für eine symbolische Wirklichkeitsdeutung des moralisch-spirituellen Kampfes besser an, wodurch letztlich christologische Lehren „ersetzt“ („to replace“) werden könnten.

Ob es zur Zeit des Porphyrios oder davor in der christlichen Theologie Ansätze gab, die Figur des Achilles christologisch zu deuten, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Beatrice (1995, 582–590) nimmt an, dass Origenes in seinen verlorenen *Stromateis* eben diese christologische Homerallegorese geleistet habe, um auf die Vereinbarkeit des Christentums mit der antiken Tradition aufmerksam zu machen. Porphyrios seinerseits habe aufgrund dieser postulierten Passage der *Stromateis* die Auswüchse der Allegorese des Origenes kritisiert. Wenn auch sehr wahrscheinlich ist, dass Porphyrios die heute verlorenen *Stromateis* des Origenes gekannt und im Zuge seiner Schrift *Contra Christianos* benutzt hat (s.o. Einleitung Abschnitt 1.4 unter Nr. 4), so fehlen doch jegliche Anhaltspunkte dafür, dass Origenes in diesem Text eine christologische Deutung der Achillesfigur vorgelegt hat. Ein sicherer Beleg dafür stammt aus Kaiser Konstantins *Rede an die Heilige Versammlung* (Binder 1968, 93–94 Anm. 35). Unter Rekurs auf Vergils vierte Ekloge, wo u.a. ein zweiter Krieg zwischen Troja und Griechenland angekündigt wird, in dem Achilles ein zweites Mal kämpfen werde (Verg. Ecl. 4,31–36), deutet Konstantin Achilles als Bild für den Erlöser, der vom Vater gesandt in die Welt (= Troja) gekommen und gegen die böse Gegenmacht Krieg geführt habe: [...] τὸν μὲν Ἀχιλλέα χαρακτηρίζει τὸν σωτῆρα ὁρμῶντα ἐπὶ τὸν Τρωικὸν πόλεμον, τὴν δὲ Τροίαν τὴν οἰκουμένην πᾶσαν. ἐπολέμησε γοῦν ἄντικρυς τῆς ἀντικειμένης δυνάμεως πονηρᾶς, πεμφθεὶς ἐξ οἰκείας τε προνοίας καὶ παραγγελίας μεγίστου πατρός (Const. Or. ad coet. sanct. 20 = GCS 7, p. 185,19–24 Heikel).

(5) Didym. in eccles. 9,10 [281,21–22] ὑπὲρ τοῦ διαβαλεῖν δὲ τοῦτο ἐποίει. Sollte dieser Satz gemäß der *communis opinio* noch zum Porphyrios-Zitat gehören, dann ist das Subjekt des Prädikats ἐποίει „Hektor“, vgl. Binder (1968, 92–93), Bienert (1972, 144) und Sellew (1989, 83–85). Darauf deutet auch das iterativ zu verstehende Imperfekt, das einen wiederholten, gegen

die Griechen gerichteten Verleumdungs- bzw. Verwirrungsakt Hektors im Kampf vor Troja impliziert. In diesem Fall hätte sich Porphyrios eines etymologischen Wortspiels bedient, um den Teufel (Diabolos) und Hektor in Bezug zu setzen (διαβάλλειν – διάβολος), vgl. Binder (1968, 92), Bienert (1972, 144 Anm. 276) und Sellew (1989, 100). Sollte dieser Satz allerdings nicht mehr Teil des Porphyrios-Zitats sein, sondern eine Aussage des Didymos, so wäre denkbar, dass Porphyrios in gewohnter apologetisch-forensischer Metaphorik als „Verleumder“ der christlichen Allegoresepraxis gemeint ist, der in *Contra Christianos* wiederholt am Beispiel von *Ilias*-Passagen die christliche Bibelauslegung *ad absurdum* geführt hat, so Carlini (1996, 392–393) und Muscolino (2009, 531 Anm. 61); siehe dazu auch die Diskussion bei Linguisti (1999, 627–628). Männlein-Robert (2014, 131 mit Anm. 57) ordnet den Satz ebenfalls Didymos zu und deutet ihn im Rahmen einer für Feindbildkonstruktionen typischen Dämonisierungsstrategie so, dass Didymos Porphyrios „mit Blick auf seine Kritik an Jesus [...] eine ‚diabolische‘ Intention unterstell[en]“ wolle.

(6) Didym. in eccles. 9,10 [281, 22] ὥδε οὖν τὰ τῆς ἀναγωγῆς πέπαιται
 Bienert (1972, 145) schlägt zwei Interpretationen dieses Satzes vor: „a) Die Allegorese des Porphyrios, die sich auf die Wortverbindung διαβάλλειν – διάβολος stützt, um Hektor als Bild des Teufels zu deuten, trifft in keiner Weise das, was nach der Meinung des Didymos die Bibel über den Teufel sagt. b) Zum andern aber möchte Didymos noch einmal betonen, dass es unmöglich ist, einen außerbiblischen Text geistlich zu interpretieren.“

(7) Didym. in eccles. 9,10 [281,24] ἄκανθαι φύονται ἐν χειρὶ τοῦ μεθύσου.⁴
 Derselbe Spruch aus Prov 26,9 wird in einer *Genesis*-Homilie des Origenes als Illustration dafür zitiert, dass die historisch-buchstäbliche Bibelauslegung bei manchen Versen an ihre Grenzen stoße, insofern manchen Schriftstellen bei wörtlichem Textverständnis kein Sinn abzugewinnen sei, siehe Orig. Hom. in Gen. 2,6, p. 108 Doutreleau; Binder (1968, 82, 94–95); Beatrice (1995, 588).

8T.

Michael Syr. Chron. 6,7,112, p. 188–189 Chabot
= Cook (1998) = fr. 107 Ramos Jurado et al.

Weil der Philosoph Porphyrios¹ den Origenes kannte², verfasste er, sooft er konnte, Widerlegungen seiner (sc. des Origenes) Lehre³. Er beschuldigte ihn, dass er die (christliche) Lehre vermehrte⁴ und dass er sein Glied abgeschnitten hatte⁵, wobei er (sc. Porphyrios) nicht schön verfuhr, dass er (Porphyrios) über ihn (sc. Origenes) sagte, dass er in ein (gewisses) Dorf gekommen sei, um die Heiden zum Christentum zu bekehren⁶. Sie sprachen zu ihm: „Bete mit uns (unsere[n] Götze[n]) an, dann werden wir alle dir folgen.“ Als er ihnen Gehör geschenkt hatte, ließen sie sich (nachher) von ihm nicht überreden. Auch sagte er (sc. Porphyrios) über ihn (sc. Origenes),⁷ dass die Seelen den Körpern vorangingen⁸. Ferner sagte er (sc. Porphyrios), dass er (sc. Origenes) die Trinität nicht auf orthodoxe Weise bekannte.⁹ Diese Beschuldigungen brachte er gegen Origenes vor. Aus diesem Grunde zählen ihn viele zu den Häretikern. Eusebios (sc. von Kaisareia) dagegen lobt ihn sehr [Übersetzung wörtlich zitiert nach Nebes 1998, 273].

Anmerkungen:

(1) [Michael Syr. Chron. 6,7,112, p. 188 Chabot] Weil der Philosoph Porphyrios Im Jahre 1976 entdeckte Michel Tardieu, dass ein Text aus der *Kirchengeschichte* des Bar Hebraeus (1226–1286 n.Chr.), der sich mit der Kritik des Porphyrios an Origenes auseinandersetzt und den Altheim/Stiehl (1961, 36) dem Werk *Contra Christianos* zugewiesen hatten, in ähnlicher Gestalt bereits bei Michael dem Syrer (1126–1199 n.Chr.) zu finden ist. Cook (1998, 113 mit Anm. 2) hat diesen Text in Rücksprache mit Michel Tardieu publiziert, vgl. dazu auch Muscolino (2009, 531–532 Anm. 70–73). Daraufhin lieferte Nebes (1998) einige wichtige Aspekte zum besseren sprachlichen Verständnis des syrischen Textes nach. Da die Übersetzung des im Original syrischen Textes von Chabot (1899, 188–189) teils unpräzise ist, wird hier die neue Übersetzung der einschlägigen Passage von Nebes (1998, 273) geboten. Wie Cook (1998, 122) mit Recht sagt, ist der Inhalt des vorliegenden Fragments dem Gedankenkreis von Eus. HE 6,19,4–8 (= Porph. Chr. fr. 6F. Be.) zuzuordnen.

(2) [Michael Syr. Chron. 6,7,112, p. 188–189 Chabot] den Origenes kannte Dass Porphyrios den christlichen Platoniker Origenes persönlich

gekannt und getroffen hat, ist durch ein autobiographisches Zeugnis des Porphyrios gesichert, das Eusebios als Zitat aus dem dritten Buch von *Contra Christianos* überliefert. Demgemäß hat Porphyrios in seiner Jugend Origenes getroffen (Eus. HE 6,19,5 = Porph. Chr. fr. 6F. Be. Anm. 26), s.o. Einleitung Abschnitt 1.1.

(3) [Michael Syr. Chron. 6,7,112, p. 189 Chabot] verfasste er, sooft er konnte, Widerlegungen seiner (sc. des Origenes) Lehre Direkte Porphyrios-Kritik an Origenes ist in einem längeren Zitat aus *Contra Christianos* überliefert, in dem der Plotinschüler die Bibelallegorese des Origenes sowie dessen auf paganer Philosophie basierende Theologie kritisiert (Eus. HE 6,19,4–8 = Porph. Chr. fr. 6F. Be.).

(4) [Michael Syr. Chron. 6,7,112, p. 189 Chabot] Er beschuldigte ihn, dass er die (christliche) Lehre vermehrte Nebes (1998, 272) tendiert dazu, die im syrischen Text erwähnte „Lehre“ als die christliche Lehre zu deuten, die von Origenes um platonische Elemente angereichert worden sei. Dieser Kritikpunkt lässt sich im bereits erwähnten Porphyrios-Fragment aus Eus. HE 6,19,7–8 nachweisen, wo Porphyrios die griechisch-philosophische Bildung des Origenes (Ἑλλησιν ἐν Ἑλλήσιν παιδευθεὶς λόγοις), dessen griechisch-philosophisches Profil als Theologe (κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἐλληνίζων) sowie dessen Kenntnis paganer Philosophen hervorhebt, von denen er konkret folgende auflistet: Platon, Numenios, Kronios, Apollophanes, Longin, Moderatos von Gades, Nikomachos von Gerasa, Chairemon und Cornutus. Laut Nebes (1998, 272) kann sich das Wort „Lehre“ im syrischen Text aber auch auf die philosophische Lehre des Platonismus beziehen, womit die Aussage einherginge, dass Porphyrios dem Origenes zum Vorwurf gemacht habe, dass dieser „die neuplatonische Philosophie um die christlichen Bestandteile erweitert“ habe. Diese implizierte Vermischung platonischer und christlicher Elemente, von der das Werk des Origenes insgesamt Zeugnis ablegt, stellte für Porphyrios eine besondere Bedrohung der Alleinstellung und Authentizität der pagan-platonischen Philosophie dar, s.o. Einleitung Abschnitt 2.3.3.

(5) [Michael Syr. Chron. 6,7,112, p. 189 Chabot] und dass er sein Glied abgeschnitten hatte Unter den erhaltenen, sicher zuweisbaren Fragmenten von *Contra Christianos* gibt es keine Anhaltspunkte dafür, dass Porphyrios von der Selbstkastration des Origenes Kenntnis hatte. Eusebios berichtet davon und deutet die asketische Handlung als Umsetzung von Mt 19,12,

die Origenes als junger Mann in Alexandria an sich vollzogen habe (Eus. HE 6,8,1–6). Epiphanius von Salamis, ein Gegner origenistischer Theologie, berichtet von einer medikamentösen Behandlung der Genitalien, um die Begierde auszurotten (Epiph. Haer. 64,3,11–12), vgl. Cook (1998, 116).

(6) [Michael Syr. Chron. 6,7,112, p. 189 Chabot] dass er (Porphyrios) über ihn (sc. Origenes) sagte, dass er in ein (gewisses) Dorf gekommen sei, um die Heiden zum Christentum zu bekehren Eine derartige Tradition über Origenes lässt sich weder bei Porphyrios noch bei antiken christlichen Autoren nachweisen. Erst der syrische Universalgelehrte Bar Hebraeus bezeugt sie in Abhängigkeit von Michael dem Syrer im 13. Jh. n.Chr. ein zweites Mal, und zwar in seiner *Kirchengeschichte* (Cook 1998, 115; siehe unten Porph. Chr. fr. 9T. Be.). Immerhin bietet der Origenes-Gegner Epiphanius von Salamis zwei Anekdoten, die sich mit dem Verhältnis des Origenes zu den Heiden auseinandersetzen. Die eine berichtet davon, dass Heiden Origenes in Alexandria zum Götzendienst zwingen wollten (Epiph. Haer. 64,1,4–5), die andere davon, dass sie ihn zu diesem Zweck auch misshandeln ließen, um ihn gefügig zu machen: Origenes habe zu opfern eingewilligt und sei daraufhin aus der alexandrinischen Kirche exkommuniziert worden (Epiph. Haer. 64,2,2–6), vgl. Cook (1998, 117). Cook (1998, 117) geht davon aus, dass sich aufgrund derartiger Anekdoten Traditionen entwickelt haben könnten, gemäß denen Origenes versucht haben soll, Heiden zur Konversion zu bewegen und zu diesem Zweck einwilligte, an ihren Kulteilzunehmen. Laut Cook (1998, 117) dürften derart abgewandelte Anekdoten über Origenes den Quellen Michaels des Syrers vorgelegen haben. Cook (1998, 118–119, 122) erwägt ferner, ob nicht Porphyrios selbst die Anekdote aus ihm zur Verfügung stehenden Traditionen über Origenes aufgeschrieben haben könnte, und zwar um einen Bekehrungseifer des Origenes darzustellen, den Porphyrios im Rahmen der 303 n.Chr. ausbrechenden Diokletianischen Christenverfolgung für seine anti-christliche Propaganda instrumentalisiert haben könnte, vgl. dazu auch Cook (2000, 128–129). Diese Überlegungen bleiben allerdings Spekulation. In einer bei Cook (1998, 119–120, hier 120) zitierten persönlichen Mitteilung Michel Tardieu bezweifelt Tardieu die porphyrianische Herkunft der Anekdote und weist darauf hin, dass es zur Methode syrischer Chronisten und Kompilatoren gehöre, Gemeinplätze des Anti-Origenismus Porphyrios zuzuschreiben.

(7) [Michael Syr. Chron. 6,7,112, p. 189 Chabot] Auch sagte er (sc. Porphyrios) über ihn (sc. Origenes) Wie der Übersetzer Chabot (1899, 189

Anm. 1) und ähnlich Nebes (1998, 273 Anm. 26) im Hinblick auf die letzten beiden hier geäußerten Vorwürfe gegen Origenes (Präexistenz der Seele und häretische Trinitätslehre) andeuten, ist mit einer Vermischung christlich-anti-origenistischer Positionen mit christenkritischen Argumenten des Porphyrios zu rechnen, die es bei der Interpretation zu berücksichtigen gilt.

(8) [Michael Syr. Chron. 6,7,112, p. 189 Chabot] dass die Seelen den Körpern vorangingen Der für die platonische Philosophie typische (vgl. Orig. Cels. 7,28) und von Origenes vertretene (Orig. Princ. 2,8,3; 4,4,9–10) Glaube an die Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele zählt zu den gegen Origenes vorgebrachten Standardargumenten des Anti-Origenismus, wie z.B. Epiph. Haer. 64,4,5–6 belegt (Cook 1998, 117). Wie mehrere Stellen verdeutlichen, handelt es sich nicht um eine haltlose Beschuldigung, sondern Origenes war in der Tat zumindest von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt, siehe Orig. Princ. 3,1,17; Orig. Cels. 6,58; Orig. In Luc. fr. 168, p. 296 Rauer. Was die Präexistenz der Seele angeht, so argumentiert Ramelli (2013, 167–181), dass es sich dabei nicht um eine Lehre des Origenes, sondern um ein polemisch funktionalisiertes Missverständnis seiner Gegner handele. Zur altkirchlichen Kritik an der Seelenlehre des Origenes siehe Cook (1998, 117–118). Da Porphyrios Origenes Kenntnis platonischer und neupythagoreischer Autoren (Platon, Numenios, Kronios, Moderatos, Longin, Nikomachos) attestiert (Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,8), ist es durchaus denkbar, dass Porphyrios Origenes in *Contra Christianos* den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zum Vorwurf machte, und zwar als konkretes Beispiel für die Anschuldigung, dass Origenes als heuchlerischer Christ genuin griechisch-philosophische Positionen vertrete (vgl. Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,7–8). Allerdings gibt es bei Bar Hebraeus (Hist. eccl. 1,51,2f. Abbeloos/Lamy) eine detailliertere Überlieferung der vorliegenden Kritik, wonach es der Bischof Demetrios von Alexandria (nicht Porphyrios) gewesen sei, der Origenes beschuldigt habe, die Seelenwanderung zu vertreten (Nebes 1998, 273 Anm. 23). Es ist daher gut möglich, dass christlicher Anti-Origenismus auf Porphyrios projiziert wurde.

(9) [Michael Syr. Chron. 6,7,112, p. 189 Chabot] dass er (sc. Origenes) die Trinität nicht auf orthodoxe Weise bekannte Auch trinitätstheologische Vorwürfe gegen Origenes zählten im altkirchlichen Anti-Origenismus zum Standardarsenal anti-origenistischer Kritik, vgl. Epiph. Haer. 64,4,3–4. Grund dafür war, dass sich aus Teilen von Origenes' Theologie ergibt, dass der Sohn dem Wesen des Vaters nicht gleich, sondern ein „Geschöpf“ (Orig.

Cels. 5,37: δημιουργημα; vgl. Epiph. Haer. 64,4,4) bzw. – im Anklang an mittelpatonische Terminologie – ein „zweiter Gott“ sei (Orig. Cels. 5,39; 6,61: δεῦτερος θεός, vgl. auch Orig. Cels. 7,57). Der Heilige Geist wird im Kommentar des Origenes ad Joh 1,3 zu den γενητά gerechnet und tritt damit in eine Abhängigkeit vom Logos als Schöpfungsmittler (Orig. In Joh. 2,10–12, p. 64–68 Preuschen). Wenn es auch Passagen im Werk des Origenes gibt, die dem Lehrkonsens des Nizänischen Glaubensbekenntnisses (325 n.Chr.) näher stehen, so gibt es dennoch aufs Ganze betrachtet Differenzen zwischen seiner Trinitätstheologie und dem trinitätstheologischen Mainstream der nachnizänischen Kirche; zur Trinitätslehre des Origenes siehe Williams (1995, 408–410), Cook (1998, 117–118) und Drecoll (2011a, 88–91). Dass Porphyrios sich in *Contra Christianos* mit trinitätstheologischen Fragen auseinandersetzte, geht implizit aus seinen Äußerungen zum Johannesprolog hervor, wo er die christliche Logos-Vorstellung nicht nur mithilfe der stoischen Logos-Lehre *ad absurdum* führt, sondern auch auf das Verhältnis von Gott-Sohn (Logos) zu Gott-Vater sowie auf die φύσις des Vaters eingeht: εἰ γὰρ λόγος, φησὶν [sc. Porphyrios], ἡ προφορικὸς ἢ ἐνδιάθετος· ἀλλ’ εἰ μὲν προφορικὸς, οὐκ οὐσιώδης, ὁμοῦ γὰρ ἐξαγγέλλεται τε καὶ οἴχεται· εἰ δὲ ἐνδιάθετος, ἀχώριστος τῆς τοῦ πατρὸς φύσεως· πῶς δὲ κεχώρισται καὶ πῶς ἐκεῖθεν εἰς τὸν βίον καταπεφοίτηκε; (Michael Psellos, Opusc. theol. 75,107–110, p. 301 Gautier = fr. 1 Goulet [2010, 141–143] = Porph. Chr. fr. 66F. Be. mit Anm. 4). Einen Beleg für die Auseinandersetzung des Porphyrios mit christlichen Trinitätsfragen stellt auch das neue, von Christoph Riedweg vorgeschlagene Testimonium zu *Contra Christianos* dar, wo den Christen ausgehend von der Dreieinigkeitslehre Polytheismus vorgeworfen wird (= Porph. Chr. fr. 80T. Be.).

9T.

Bar Hebraeus, Hist. eccl., 1,11, col. 52 Abbeloos/Lamy
= Altheim/Stiehl (1961, 36) bzw. Altheim/Stiehl (1962, 12–13)

Ferner übte von seinen Feinden v.a. Porphyrios böswillige Kritik an ihm [sc. Origenes]; denn er sagt Folgendes. Als er [sc. Origenes] an irgendeinen Ort weggegangen sei, um Heiden zu unterrichten¹ und die ihm geantwortet hätten: ‚Bete mit uns an und dann werden wir dir anhängen und uns taufen lassen‘, da habe er angebetet, doch sie hätten ihn verspottet, ohne dass sie gläubig geworden seien.

Anmerkung:

(1) [Bar Hebraeus, Hist. eccl., 1,11, p. 52 Abbeloos/Lamy] Als er [sc. Origenes] an irgendeinen Ort weggegangen sei, um Heiden zu unterrichten
Die angeblich auf Porphyrios zurückgehende Anekdote von einem misslungenen Missionierungsversuch des Origenes findet sich vor der *Kirchengeschichte* des syrischen Universalgelehrten Bar Hebraeus (1226–1286 n.Chr.) bereits in der *Chronik* von Michael dem Syrer (Cook 1998 = Porph. Chr. fr. 8T. Be.). Bar Hebraeus hat Michael den Syrer offensichtlich rezipiert und ist von ihm abhängig (Cook 1998, 115). Zu den Hintergründen der Anekdote siehe Porph. Chr. fr. 8T. Be. Anm. 6. Da die Anekdote über den verspotteten Heidenmissionar Origenes in der *Kirchengeschichte* des Eusebios, der Hauptquelle des Bar Hebraeus, nicht zu finden ist, fragen Altheim/Stiehl (1961, 36), „ob Barhebraeus oder seine Quelle sie in einer syrischen Übersetzung des porphyrianischen Werkes fanden“; siehe dazu auch Altheim/Stiehl (1962, 12).

1.3 Aus Buch 4

10F.

Eus. PE 1,9,19–22; GCS 43/1, p. 39–40 Mras

= fr. 41(a) Harnack = fr. 16 Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 34

(19) ἡ γοῦν τῶν ἐθνῶν ἀπάντων πολύθεος πλάνη μακροῖς ὕστερον αἰῶσι πέφανται, ἀρξαμένη μὲν ἀπὸ Φοινίκων καὶ Αἰγυπτίων, διαβάσα δὲ ἐκ τούτων ἐπὶ τε τὰ λοιπὰ ἔθνη καὶ μέχρις αὐτῶν Ἑλλήνων, ὥς καὶ τοῦτο πάλιν ἡ τῶν παλαιτάτων ἱστορία κατέχει, ἣν καὶ αὐτὴν ἐπισκέψασθαι καιρὸς ἀπὸ τῶν Φοινικικῶν ἀρξαμένους. (20) Ἱστορεῖ δὲ ταῦτα Σαγχουνιάθων, ἀνὴρ παλαιότατος καὶ τῶν Τρωϊκῶν χρόνων, ὥς φασι, πρεσβύτερος, ὃν καὶ ἐπ’ ἀκριβεῖα καὶ ἀληθείᾳ τῆς Φοινικικῆς ἱστορίας ἀποδεχθῆναι μαρτυροῦσιν· Φίλων δὲ τούτου πᾶσαν τὴν γραφὴν ὁ Βύβλιος, οὐχ ὁ Ἑβραῖος, μεταβαλὼν ἀπὸ τῆς Φοινίκων γλώττης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα φωνὴν ἐξέδωκε. μέμνηται τούτων ὁ καθ’ ἡμᾶς τὴν καθ’ ἡμῶν πεποιημένος συσκευὴν ἐν τετάρτῳ τῆς πρὸς ἡμᾶς ὑποθέσεως, ὧδε τῷ ἀνδρὶ μαρτυρῶν πρὸς λέξιν· (21) „Ἱστορεῖ δὲ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν τὰ συμφωνότατα, Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφὼς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ Ἰεῦ· ὃς Ἀβιβάλῳ τῷ βασιλεῖ Βηρυτιῶν τὴν ἱστορίαν ἀναθεῖς ὑπ’ ἐκείνου καὶ τῶν κατ’ αὐτὸν ἐξεταστῶν τῆς ἀληθείας

παρεδέχθη. οἱ δὲ τούτων χρόνοι καὶ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν πίπτουσι χρόνων καὶ σχεδὸν τοῖς Μωσέως πλησιάζουσιν, ὥς αἱ τῶν Φοινίκης βασιλέων μηνύουσι διαδοχαί. Σαγχουνιάθων δὲ ὁ κατὰ τὴν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθως πᾶσαν τὴν παλαιὰν ἱστορίαν ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων καὶ τῶν ἐν τοῖς
 20 ἱεροῖς ἀναγραφῶν συναγαγὼν δὴ καὶ συγγράψας ἐπὶ Σεμιράμεως γέγονεν τῆς Ἀσσυρίων βασιλίδος, ἥ πρὸ τῶν Ἰλιακῶν ἢ κατ' αὐτοὺς γε τοὺς χρόνους γενέσθαι ἀναγέγραπται. τὰ δὲ τοῦ Σαγχουνιάθωνος εἰς Ἑλλάδα γλῶσσαν ἡρμήνευσεν Φίλων ὁ Βύβλιος.“ (22) Ταῦτα μὲν ὁ δηλωθεὶς, ἀλήθειαν ὁμοῦ καὶ παλαιότητα τῷ δὴ θεολόγῳ μαρτυρήσας. [...]

(19) Der bei allen Völkern verbreitete Irrtum der Vielgötterei ist sehr lange danach dann offenbar. Seinen Anfang nahm er bei den Phöniziern und Ägyptern, ging dann aber von diesen aus auch auf die übrigen Völker über, und zwar bis hin zu den Griechen selbst. Dies besagt wiederum die Geschichtsschreibung der Ältesten, die zu betrachten es nun Zeit ist, wobei die phönizischen Dokumente den Anfang bilden. (20) Es berichtet davon Sanchuniathon¹, ein Mann von höchstem Alter, der vor dem Trojanischen Krieg gelebt haben soll. Er ist bezeugtermaßen anerkannt aufgrund der Genauigkeit und Zuverlässigkeit seiner *Phönizischen Geschichte*². Philon von Byblos,³ nicht der Hebräer,⁴ hat dessen ganzen Text aus dem Phönizischen ins Griechische übersetzt und herausgegeben. Dies erwähnt der, der zu unseren Lebzeiten gegen uns eine Kompilation [sc. von Schriften] erstellt hat, im vierten Buch⁵ seiner an uns gerichteten hypothetischen Abhandlung, wobei er den Mann wörtlich zitiert: (21) „Es berichtet⁶ über die jüdische Geschichte⁷ am zuverlässigsten Sanchuniathon von Berytos, weil seine Ausführungen mit
 10 ihren Örtlichkeiten und Namen am meisten übereinstimmen⁸. Grund dafür ist, dass er im Besitz der Annalen des Hierombalos⁹ war, des Priesters des Gottes Jevo¹⁰. Dieser¹¹ [sc. Hierombalos] widmete¹³ sein Geschichtswerk Abibalos¹², dem König von Berytos, und wurde von jenem als auch von den zeitgenössischen Erforschern der Wahrheit akzeptiert. Deren Lebenszeit
 15 fällt noch vor die Zeit des Trojanischen Krieges und nähert sich fast derjenigen Moses¹⁴ an, wie auch die phönizischen Königslisten¹⁵ erkennen lassen. Sanchuniathon schrieb in phönizischer Sprache und in Liebe zur Wahrheit die gesamte alte Geschichte auf, und zwar basierend auf Material aus den Annalen der Städte und den in Tempeln archivierten Aufzeichnungen, das
 20 er sammelte¹⁶. Er lebte zur Regierungszeit der Semiramis¹⁷, der Königin der Assyrer, die laut schriftlichen Aufzeichnungen vor den in der *Ilias* beschriebenen Ereignissen oder während dieser Ereignisse gelebt hat. Die Schriften Sanchuniathons hat Philon von Byblos ins Griechische übersetzt.“ (22) Dies

[schreibt] der [oben] Angegebene und bezeugt dem Theologen Zuverlässigkeit und Alter zugleich.

30

Anmerkungen:

(1) [Eus. PE 1,9,20] Σαγχουνιάθων Nach dem Zeugnis des Porphyrios im vorliegenden Zitat aus *Contra Christianos* (Eus. PE 1,9,21) war Sanchuniathon, dessen Name echt phönizisch ist (Nautin 1949, 272), ein phönizischer Gelehrter und Historiograph aus Berytos, dem heutigen Beirut, der auf Phönizisch eine *Phönizische Geschichte* (Φοινικικὴ Ἱστορία) schrieb, die Philon von Byblos ins Griechische übersetzte (Porph. Abst. 2,56). Das von Eusebios gebotene Porphyrios-Zitat verortet ihn chronologisch in die Zeit des Trojanischen Krieges oder in die Zeit davor, also ins 2. Jahrtausend v.Chr. Philon von Byblos selbst beschreibt ihn in einem bei Eusebios überlieferten Zitat aus dem Proömium der *Phönizischen Geschichte* (siehe Eus. PE 1,9,24–30) als einen Universalgelehrten (ἀνὴρ δὴ πολυμαθὴς καὶ πολυπράγμων), der sein Geschichtswerk auf die schriftlichen Aufzeichnungen des Tautos gegründet habe. Dieser gelte als der Erfinder der Schrift und heiße bei den Ägyptern „Thout“, bei den Alexandrinern „Thot“ und bei den Griechen „Hermes“ (Philo Bybl. apud Eus. PE 1,9,24). Eusebios bezieht sich in seiner *Praeparatio Evangelica* des Öfteren auf Sanchuniathon als Gewährsmann für die „Theologie der Phönizier“ (z.B. Eus. PE 1,10). Neben weiterer Erwähnungen im Kontext der Parallelüberlieferung des Porphyrios-Zitats aus *Contra Christianos* in Eus. PE 10,9,12–16 wird er noch in Eus. PE 4,16,6 genannt, wo Eusebios Porph. Abst. 2,56 zitiert. Sanchuniathon erscheint vor Philon von Byblos nicht in den antiken Quellen. Nach Philon wird er – Porphyrios und der aus ihm zitierende Eusebios ausgenommen – nur noch bei Athenaios, bei Theodoret (Zitat aus Eusebios), im *Suda*-Lexikon sowie in einer Handschrift aus dem 15. Jh. n.Chr. genannt; zur Diskussion aller erhaltenen Zeugnisse siehe ausführlich Baumgarten (1981, 45–51). Angaben über seine Herkunft variieren in der Überlieferung: Neben Berytos werden auch Tyros und Sidon erwähnt (Baumgarten 1981, 45–47). Gemäß dem *Suda*-Lexikon (Σ 25) soll der φιλόσοφος Τύριος neben anderen Schriften Werke über die *Naturlehre des Hermes* (Περὶ τῆς Ἑρμοῦ φυσιολογίας), über die alten *Sitten und Gebräuche der Tyrier* (Πάτρια Τυρίων) sowie über die Ägyptische Theologie (Αἰγυπτιακὴ θεολογία) verfasst haben. Die Historizität Sanchuniathons wurde im Laufe der Forschungsgeschichte teils mit Skepsis betrachtet, v.a. weil er im Verhältnis zu seiner angeblichen Lebenszeit erst spät bezeugt ist: Während einige Gelehrte ihn für eine historische

Gestalt des 2. vorchristlichen Jahrtausends hielten und andere an seiner Historizität festhielten, auch wenn sie sein Auftreten später datierten, galt er teils als eine Fiktion Philons; siehe dazu die Literatur bei Doehhorn (2002, 122–123 mit Anm. 5–8). Von der Glaubwürdigkeit Sanchuniathons als eines historischen Gewährsmanns geht Meredith (1980, 1132) aus. Dass Philon in der Tat ein genuin phönizisches Werk adaptierte, gilt heute als unzweifelhaft, auch wenn es sehr viel jünger gewesen sein dürfte als Philon den Anschein gibt, so West (1994, 294), Bähler (1998, 125) und Doehhorn (2002, 144). Nach Auffassung von Nautin (1949), der die Darstellungen Sanchuniathons bei Philon von Byblos und bei Porphyrios vergleicht, ist der Inhalt des hier besprochenen, im vierten Buch von *Contra Christianos* gebotenen Zitats als eine Fälschung bzw. Erfindung des Porphyrios anzusehen.

(2) [Eus. PE 1,9,20] τῆς Φοινικικῆς ἱστορίας Der Titel Φοινικικὴ Ἱστορία (*Phönizische Geschichte*) ist durch Porph. Abst. 2,56 gesichert, wo Porphyrios über Menschenopfer bei den Phöniziern berichtet, von denen Sanchuniathon in seiner *Phönizischen Geschichte* gehandelt habe. Eusebios erwähnt den Titel nochmals in Eus. PE 4,16,11, wo er im unmittelbar vorangehenden Kontext eine lange Passage aus Porph. Abst. 2,54–56 (= Eus. PE 4,16,1–9) sowie Porph. Abst. 2,27 (= Eus. PE 4,16,10) zitiert, vgl. Doehhorn (2002, 121 Anm. 2). Das Werk umfasste acht (Porph. Abst. 2,56) oder neun (Eus. PE 1,9,23) Bücher. Die im ersten Buch der *Praeparatio Evangelica* des Eusebios erhaltenen Fragmente dieses Textes bieten in gräzisierter Form Einblicke in die phönizische Kosmogonie und Zoogonie, in Sukzessionsmythen der Götter, die Vergöttlichung von Schlangen und das Phänomen der Menschenopfer, siehe dazu ausführlich Baumgarten (1981), der Testimonien und Fragmente des Textes nach FrGrHist 790 zusammenstellt und kommentiert.

(3) [Eus. PE 1,9,20] Φίλων [...] ὁ Βύβλιος Die Lebensdaten des Herrenius Philon von Byblos sind aufgrund widersprüchlicher Angaben in Einträgen des *Suda*-Lexikons nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Angenommen wird, dass er am Ende des 1. und zu Beginn des 2. Jhs. n.Chr. lebte, und zwar noch zur Regierungszeit Hadrians (Baumgarten 1981, 261). In den Testimonien des *Suda*-Lexikons erscheint er als literarisch produktiver γραμματικός, der neben der *Phönizischen Geschichte* u.a. noch 30 Bücher *Über Städte und ihre berühmten Persönlichkeiten*, 12 Bände *Über den Erwerb und die Auswahl von Büchern* sowie ein Werk *Über die Kaiserherrschaft Hadrians* geschrieben haben soll (FrGrHist 790 T 1–4), siehe dazu auch Doehhorn (2002, 121–122 Anm. 3). Nach Orig. Cels. 1,15 und Eus. PE 1,10,42 hat

Philon auch eine Schrift *Über die Juden* verfasst, worunter entweder ein Abschnitt der *Phönizischen Geschichte* oder – was wahrscheinlicher ist – ein separates Werk zu verstehen ist (Dochhorn 2002, 143–144; Carriker 2003, 150), siehe dazu auch Stern (1980, 138–145, hier 142).

(4) [Eus. PE 1,9,20] Φίλων [...] οὐχ ὁ Ἑβραῖος Gemeint ist der jüdische Gelehrte, Philosoph und Theologe Philon von Alexandria (1. Jh. v.Chr.–1. Jh. n.Chr.).

(5) [Eus. PE 1,9,20] ὁ καθ' ἡμᾶς τὴν καθ' ἡμῶν πεποιημένος συσκευὴν ἐν τετάρτῳ τῆς πρὸς ἡμᾶς ὑποθέσεως Die Übersetzung von συσκευή als „Kompilation“ von Schriften orientiert sich an Lampe (²¹2008, 1347 s.v. συσκευή 1: „compilation“). Das zum Substantiv gehörige Verb συσκευάζειν bedeutet wörtlich „zusammenpacken“. Die Übersetzung ist nicht im Sinne einer Kollektion disparater Abhandlungen zu verstehen. Vielmehr deutet Eusebios mit συσκευή die Mehrbändigkeit eines als Einheit konzipierten Werks an und meint konkret die Einzelbücher bzw. Kapitel von *Contra Christianos*, wie seine Bezugnahme auf das vierte Buch im Folgekontext verdeutlicht. Die Semantik der Vokabel συσκευή, die auch „List, Blendwerk, Intrige“ bedeuten kann, weist dabei auf eine pejorative Verwendungsweise des Wortes, wodurch der Leserschaft des Eusebios klargemacht werden soll, dass *Contra Christianos* einen polemischen Charakter hat. Morlet (2011d, 11) versteht συσκευή in diesem Sinne als „machination (ou: pamphlet)“. Das vierte Buch von *Contra Christianos* erwähnen in Abhängigkeit von Eusebios noch Hieronymus und Georgios Synkellos, siehe Porph. Chr. fr. 12T. Be. mit Anm. 1. Außer dem vierten Buch von *Contra Christianos* sind noch Stücke und Referate aus dem ersten, dritten, zwölften, 13. und 14. Buch bekannt, siehe dazu den Kommentar zu Porph. Chr. fr. 1T Be. Anm. 2.

(6) [Eus. PE 1,9,21] Ἰστορεῖ – Φίλων ὁ Βύβλιος Parallelüberlieferungen dieses Porphyrios-Zitats aus *Contra Christianos* finden sich – wenn auch in verkürzter Form bis τῆς Ἀσσυρίων βασιλίδος – bei Eus. PE 10,9,12 (= Porph. Chr. fr. 11F. Be.) und Thdt. Affect. 2,44–45 Canivet, siehe Crafer (1914, 486). Nach Harnack (1916, 67 ad fr. 41) habe Theodoret den Passus aus Eus. PE 10,9,12 abgeschrieben (dazu auch Dochhorn 2002, 126). Theodoret leitet das Porphyrios-Zitat folgendermaßen ein:

[...] Πορφύριος γοῦν ὑμῖν μάρτυς ἀξιώχρεως ἔστω, ὃς τῆς ἀσεβείας γενόμενος πρόμαχος κατὰ τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων τὴν ἀκόλαστον ἐκίνησε γλῶτταν. Ἀκούσατε οὖν αὐτοῦ ταῦτα λέγοντος, ἐν οἷς καθ' ἡμῶν ξυγγέγραφεν [...].

„Porphyrios nun sei euch ein glaubwürdiger Zeuge, der als Verfechter der Unfrömmigkeit gegen den Gott des Alls seine zügellose Zunge spitzte. Hört ihn also, wie er in den Büchern, die er gegen uns geschrieben hat, Folgendes sagt: [...]“ (Thdt. Affect. 2,43, p. 150–151 Canivet).

Aufgrund des fehlenden Kontextes sind nur Mutmaßungen darüber möglich, welche Intention(en) Porphyrios im vierten Buch von *Contra Christianos* mit den Bemerkungen über Sanchuniathon und die Juden verfolgte. Gegen Doehhorn (2002, 131–136), der antijudaistische Polemik nicht zur Absicht des Porphyrios rechnet, ist es wahrscheinlich, dass die Thematisierung der phönizischen Religion im Zusammenhang mit der jüdischen Religion auf eine antijudaistische Polemik hinauslief, die freilich im erhaltenen Text nicht greifbar ist. Es steht jedenfalls zu vermuten, dass Sanchuniathon von Porphyrios als Quelle verwendet wurde, um nicht nur zu zeigen, dass die phönizische Religion älter sei als die jüdische, sondern dass die jüdische Religion gar aus der phönizischen hervorgegangen sei, vgl. dazu Moffatt (1931, 75), Den Boer (1974, 208), Meredith (1980, 1132), Barnes (1995, 239) und Muscolino (2009, 481 Anm. 177). Gemäß Riedweg (2005a, 186 Anm. 141) könnte das Porphyrios-Zitat „ein Indiz dafür sein, dass Porphyrios mit Hilfe des Geschichtswerks des Sanchuniathon/Philon von Byblos Aussagen des AT über die jüdische Geschichte als falsch widerlegt haben mag.“ So argumentiert bereits Kellner (1865, 100), der davon überzeugt ist, dass Porphyrios „an der Hand des Sanchuniathon die Falschheit der historischen Berichte über das jüdische Volk und sein Alterthum, welche die h. Schrift gibt, zu erweisen und darzuthun suchte.“ In jedem Fall wird deutlich, dass der religionsgeschichtliche Vergleich in *Contra Christianos* eine bedeutende methodische Rolle gespielt haben dürfte (Meredith 1980, 1132), s.o. Einleitung Abschnitt 2.4.4.

(7) [Eus. PE 1,9,21] τὰ περὶ Ἰουδαίων Da Sanchuniathon laut den erhaltenen Zeugnissen eine *Phönizische Geschichte* verfasst hat, ist die Richtigkeit der Lesart Ἰουδαίων angezweifelt worden. Eißfeldt (1966, 409–410) geht an dieser Stelle von einer Textverderbnis aus und schlägt statt Ἰουδαίων die Emendation Ἰεουδαίων vor (dazu auch Eißfeldt 1952, 24–32). Denn ausweislich weiterer Belege aus Sanchuniathon/Philon von Byblos, die bei Eusebios überliefert sind, habe Kronos (phönizisch: El) seinen einzigen Sohn (υἱὸς μονογενής) Ieoud (Ἰεοῦδ) geopfert, dessen Name sich bei den Phöniziern als Bezeichnung für einen einzig geborenen Sohn eingebürgert habe (Eus. PE 1,10,44; 4,16,11). Nach Eißfeldt (1966, 409) habe Porphyrios

Sanchuniathon als wichtige Quelle für das Kinder- bzw. Menschenopfer bei den Phöniziern zitiert (dazu auch Baumgarten 1981, 52–53; Dochhorn 2002, 131). In der Tat hatte Porphyrios Kenntnis von dieser Praxis. An anderer Stelle berichtet er nämlich unter Berufung auf die *Phönizische Geschichte* Sanchuniathons in der Übersetzung Philons von Byblos, dass die Phönizier in Kriegszeiten, bei Epidemien oder Dürreperioden „einen ihrer Liebsten“ (τῶν φιλάτων τινα) dem Kronos geopfert hätten. In den acht Büchern der *Phönizischen Geschichte* fänden sich viele Namen derer, die ihre Kinder in Krisenzeiten geopfert hätten (Porph. Abst. 2,56 = Eus. PE 4,16,6). Die neuere Forschung tendiert dazu, *Ἰουδαίων* zu lesen und geht folglich davon aus, dass Porphyrios „Sanchuniathon als verlässlichen Berichterstatte über die Juden präsentieren“ wollte (Dochhorn 2002, 131). Dem Emendationsvorschlag Eißfeldts wird v.a. mit drei Argumenten begegnet, die sich auf den Kontext bzw. den Inhalt des Porphyrios-Zitats berufen: Erstens macht die Erwähnung Moses (Eus. PE 1,9,21) wenig Sinn, wenn Porphyrios nicht auf die Juden zu sprechen kommen wollte (Baumgarten 1981, 53; Dochhorn 2002, 131). Zweitens spricht die Erwähnung des Gottes Jevo, der höchstwahrscheinlich als der israelitische Gott Jahwe zu identifizieren ist, ebenfalls für die Lesart „Juden“, da sonst dessen Nennung nicht hinreichend erklärt werden kann (Dochhorn 2002, 131–132). Drittens deutet die Erwähnung von den „Orten“ und „Namen“ der Juden im Porphyrios-Zitat (Eus. PE 1,9,21) auf ein Interesse an der Geographie Palästinas, das sich laut Baumgarten (1981, 53) auch in anderen Texten aus *Contra Christianos* nachweisen lasse, nämlich in Porph. (?) Chr. fr. 55 Harnack (Auszug aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes); siehe dazu Porph. Chr. fr. 60T. Be. mit Anm. 2. So hatte Porphyrios sichere Kenntnis davon, dass der See Genezareth eben kein „Meer“, sondern ein „See“ ist, siehe Porph. Chr. fr. 60T. Be. Anm. 3.

(8) [Eus. PE 1,9,21] ὅτι καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν συμφωνότατα Nach Dochhorn (2002, 136) seien die Kenntnisse des Porphyrios über die Geographie Palästinas auf sein Studium des *Alten Testaments* zurückzuführen. Es ist jedoch auch damit zu rechnen, dass er andere Quellen benutzte, z.B. Werke der hellenistischen Historiographie. Dass Porphyrios etwa Flavius Josephus gut kannte, bezeugen mehrere zitathafte Anspielungen und Paraphrasen in *De Abstinencia* (Schreckenberg 1972, 76–77), vgl. z.B. den Essenerbericht bei Jos. Bell. Jud. 2,119–160 mit Porph. Abst. 4,11–13. Ferner ist bei manchen Örtlichkeiten z.B. in Nordisrael Autopsie nicht

auszuschließen, da Porphyrios aus dem nicht weit entfernten Tyros stammte (Porph. Chr. fr. 1T. Be. Anm. 1).

(9) [Eus. PE 1,9,21] Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως Bei Hierombalos handelt es sich, wie der Text des Porphyrios suggeriert, um einen jüdischen Priester des Gottes Jahwe, der vor dem Trojanischen Krieg etwa im 13. Jh. v.Chr. dem König von Berytos Abibalos ein Geschichtswerk gewidmet habe. Nautin (1949, 269–270) hält „Hierombalos“ für eine gekünstelte und gräzisierte Namensform, bei der Porphyrios das griechische Adjektiv ἱερός, das an ἱερεὺς („Priester“) erinnere, mit der phönizischen Namensendung *ba‘al* kombiniert habe. Baumgarten (1981, 55) hält die von Porphyrios dargestellte Konstellation für historisch unmöglich und bezeichnet daher „Porphyry’s account as sheer fantasy.“ Dochhorn (2002, 132 mit Lit.) hält es unter Berufung auf weitere Forschungsliteratur für denkbar, dass es zu dieser Zeit auch in phönizischen Städten eine „jüdische Diaspora“ gegeben haben könnte. In Hierombalos sieht Dochhorn einen ehemaligen jüdischen Priester, der als Gelehrter am Hof des Abibalos aufgenommen wurde und vergleicht dessen Schicksal mit dem des Flavius Josephus in Rom.

(10) [Eus. PE 1,9,21] θεοῦ Ἰεωῷ Theodoret bietet in der Parallelüberlieferung dieses Porphyrios-Zitats die Namensschreibung Jao (Ἰαώ), siehe Thdt. Affect. 2,44 Canivet. Gemeint ist mit Jevo an dieser Stelle offensichtlich der jüdische Gott Jahwe bzw. das Tetragramm JHWH, so Orellius (1826, 3–4 Anm. 4), Nautin (1949, 270), Eißfeldt (1952, 32), Baumgarten (1981, 54–55), Dochhorn (2002, 131–132) und Muscolino (2009, 481 Anm. 177). Zur These, dass Ἰεωῷ eine Verschreibung für „Jam“ (Meeresgott) sein könnte, siehe Eißfeldt (1952, 35).

(11) [Eus. PE 1,9,21] ὃς Der Bezug des Relativpronomens in diesem relativen Satzanschluss (ὃς Ἀβιβάλῳ τῷ βασιλεῖ Βηρυτίων τὴν ἱστορίαν ἀναθεῖς) ist doppeldeutig. Teils wird das Relativpronomen auf Sanchuniathon bezogen (so z.B. Mras 1952, 175 mit Anm. 1), teils auf den unmittelbar zuvor genannten Hierombalos (so z.B. Clemen 1939, 5; Dochhorn 2002, 128–129). Angesichts des Kontexts spricht mehr für Hierombalos (Nautin 1949, 267–268; Baumgarten 1981, 56–57).

(12) [Eus. PE 1,9,21] Ἀβιβάλῳ τῷ βασιλεῖ Βηρυτίων In der Parallelüberlieferung dieses Porphyrios-Zitats (Eus. PE 10,9,12) ist dieser Name anders buchstabiert, und zwar als Ἀβελβαλῶ τῷ βασιλεῖ Βηρυτίων, siehe zur Text-

kritik Nautin (1949, 270–271) und Doehhorn (2002, 127). Die Namensform Abibalos hat Parallelen bei Flavius Josephus (Belege bei Doehhorn 2002, 127). Unter dem Namen Abibalos sind mehrere phönizische Könige bekannt, siehe dazu Baumgarten (1981, 57).

(13) [Eus. PE 1,9,21] τὴν ἱστορίαν ἀναθεῖς Nach Baumgarten (1981, 58–59) entbehre es der Wahrscheinlichkeit, dass Bücher, die vor dem Trojanischen Krieg verfasst wurden, überhaupt Widmungen enthielten, zumal die Praxis der Buchwidmung bei semitischen Texten unüblich sei. Angesichts der Tatsache, dass in der griechischen Literatur Buchwidmungen erst in hellenistischer Zeit in größerem Ausmaß populär geworden seien, führt Baumgarten (1981, 58–59) die hier geäußerte Ansicht des Porphyrios, der Priester Hierombalos habe sein Buch dem König Abibalos gewidmet, auf einen „hellenistischen Ursprung“ („Hellenistic origin“) zurück.

(14) [Eus. PE 1,9,21] οἱ δὲ τούτων χρόνοι καὶ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν πίπτουσι χρόνων καὶ σχεδὸν τοῖς Μωσέως πλησιάζουσιν Außerhalb der Parallelüberlieferung des Zitats kommt der Name Mose in den Texten, die Porphyrios sicher zuweisbar sind, nur noch in Porph. Chr. fr. 6F. Be. (= Eus. HE 6,19,4) vor. Dort spricht er im Rahmen seiner Kritik an der christlichen Auslegung des *Pentateuchs* von der „Klarheit der Moseworte“, die sich nicht für eine allegorische Deutung anböten. Das Alter der Juden und Moses spielt bereits bei Kelsos eine Rolle, der sich dazu entschloss, die Juden im Allgemeinen und Mose im Besonderen nicht zu den alten barbarischen Kulturvölkern zu rechnen, um dadurch dem Christentum jegliche legitime Berufung auf ein hohes Alter ihrer religiösen Tradition zu verunmöglichen (Orig. Cels. 1,16). In dieser Konkurrenz um das Alter der je eigenen weltanschaulich-religiösen Tradition steht auch die hier von Porphyrios angedeutete Datierung der Lebenszeit Moses, die sich allerdings mangels brauchbarer Quellen nicht näher präzisieren lässt. An der vorliegenden Stelle steht die Datierung des Hierombalos und des Abibalos im Vordergrund, die vor dem Trojanischen Krieg anzusetzen seien, der etwa auf 1183 bzw. 1184 v.Chr. datiert wird. Jüdische und christliche Autoren vor Eusebios gehen davon aus, dass Mose zwischen 400 und 600 Jahren vor dem Trojanischen Krieg gelebt habe (Goulet 1977a, 143). Dass Mose laut angeblicher Aussage des Porphyrios ca. 850 Jahre vor dem Trojanischen Krieg gelebt haben soll, wie aus einem anderen Testimonium hervorgeht (siehe dazu unten Anm. 17 zum vorliegenden Fragment), ist als Konstrukt des Eusebios anzusehen (Jacoby 1930, 878 ad fr. 33), das in polemischen Motiven begründet ist: Eusebios legt dem

größten Christenkritiker der Zeit eine singuläre Frühdatierung Moses in den Mund, um das hohe Alter Moses und den damit korrelierenden besonderen Autoritätsstatus durch ein paganes Zeugnis zu untermauern (Goulet 1977a, 142–153; Baumgarten 1981, 61–62; Zambon 2012, 1444). Ein bei Makarios Magnes überlieferter antichristlicher Einwand, der den Schriftgelehrten Esra als Redaktor und eigentlichen Autor des *Pentateuchs* ins Spiel bringt (dazu Rinaldi 1982, 103), bietet hingegen eine Zahl, die der traditionellen Datierung näher kommt. Der Text lautet:

Ἐτι δὲ πολλῶς μοι γέμον τῆς ἀβελτερίας φαίνεται τὸ λεχθέν· „Εἰ ἐπιστεύετε Μωσεί, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος {ἐγραψεν} ἔλεγεν“. Ὁμῶς δὲ Μωσέως οὐδὲν ἀποσώζεται. Συγγράμματα γὰρ πάντα συνεμπεπλησθαι τῷ ναῷ λέγεται· ὅσα δ' ἐπ' ὀνόματι Μωσέως ἐγράφη μετὰ ταῦτα μετὰ χίλια καὶ ἑκατὸν καὶ ὀγδοήκοντα ἔτη τῆς Μωσέως τελευτῆς, ὑπὸ Ἑσδρα καὶ τῶν ἁμφ' αὐτὸν συνεγράφη. Εἰ δὲ καὶ Μωσέως δοῖη τις εἶναι τὸ γράμμα, οὐ δυνατόν δειχθῆναι ὡς Θεὸν που λελέχθαι ἢ Θεὸν λόγον τὸν Χριστὸν ἢ δημιουργόν. Ὅλως <δὲ> Χριστὸν σταυροῦσθαι τίς εἶρηκεν;

„Auch dieses Wort scheint mir voller Dummheit zu sein: ‚Wenn ihr Mose glaubtet, würdet ihr auch mir glauben. Denn von mir hat er gesprochen.‘ (Joh 5,46) Dennoch ist nichts von Mose überliefert. Denn alle seine Schriften, heißt es, sind zusammen mit dem Tempel verbrannt. Was aber im Namen Moses aufgeschrieben wurde, das wurde danach, und zwar 1180 Jahre nach dem Tod Moses, von Esra und seinen Leuten aufgeschrieben. Selbst wenn man aber doch zugesteht, dass dieser Text von Mose stammt, so ist es dennoch nicht möglich zu zeigen, dass der Christus irgendwo ‚Gott‘, ‚Gott-Logos‘ oder ‚Schöpfergott‘ genannt wird. Und überhaupt: Wer sagt, dass der Christus gekreuzigt werden würde?“ (Mac. Mgn. Apocr. 3,3,1–2, p. 74 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 68 Harnack).

Während der Inhalt dieses Einwandes gegen die Verfasserschaft Moses bereits in christlichen Texten bekannt und als besonderer Fall einer göttlichen Inspiration der Schrift gewertet wurde (vgl. z.B. Clem. Alex. Strom. 1,22,149,3; Eus. HE 5,8,15), scheint sich die Zahl „1180“ aus einer Interpretation mehrerer Passagen des ersten Buchs der *Stromata* des Klemens von Alexandria zu ergeben. Nach Goulet ist es wahrscheinlich, dass der von Makarios Magnes dargebotene anonyme Einwand im Kern auf Porphyrios zurückgehe, was im Umkehrschluss dafür spreche, dass Porphyrios bei seiner Datierung der Lebenszeit Moses die *Stromata* des Klemens von Alexandria benutzt habe (Goulet 1977a, 153–163); vgl. dazu Dochhorn (2002, 133 mit Anm. 31) und Muscolino (2009, 481–482 Anm. 178).

(15) [Eus. PE 1,9,21] ὡς αἱ τῶν Φοινίκης βασιλέων μηνύουσι διαδοχαί In dem Hinweis auf die phönizischen Königslisten sieht Nautin (1949, 271)

den Beweis dafür, dass Porphyrios die von ihm dargestellte Geschichte erfunden habe, weil sich die Abgaben mit keiner der bekannten semitischen Königslisten decken.

(16) [Eus. PE 1,9,21] συναγαγὼν δὴ καὶ συγγράμνας Die Partikel δὴ fehlt in der Parallelüberlieferung dieses Zitats in Eus. PE 10,9,12, siehe dazu Doehhorn (2002, 127).

(17) [Eus. PE 1,9,21] ἐπὶ Σεμράμεως γέγονεν τῆς Ἀσσυρίων βασιλίδος Semiramis ist ein von griechischen Historikern (Herodot, Ktesias von Knidos, Diodorus Siculus) geprägter Name einer zur legendären Gründerin Babylons stilisierten assyrischen Herrscherin, siehe Hdt. Hist. 1,184; Diod. Sic. 2,4–22 (Diod. Sic. 2,20,3: Erwähnung des Ktesias als Quelle). Porphyrios datiert diese sagenumwobene Herrscherin, die nach Mose gelebt haben soll, im Kontext der vorliegenden Stelle in bzw. vor die Zeit des Trojanischen Krieges im 12. Jh. v.Chr. Ein weiteres Mal erwähnt sie Porphyrios an einer anderen Stelle, und zwar im Kontext eines Katalogs von Herrschern und Göttern, die von Tieren aufgezogen worden seien (Porph. Abst. 3,17). In Hieronymus' Übersetzung von Eusebios' *Chronicon* wird Porphyrios eine andere Datierung der Semiramis zugeschrieben:

Ex ethnicis vero impius ille Porphyrius in quarto operis sui libro, quod adversum nos casso labore contexuit, post Moysen Semiramin fuisse affirmat, quae apud Assyrios CL ante Inachum regnavit annis. Itaque iuxta eum DCCC paene et quinquaginta annis Troiano bello Moyses senior invenitur.

„Von den Heiden aber bekräftigt jener unfromme Porphyrios im vierten Buch seines Werks, das er mit vergeblicher Mühe gegen uns verfasst hat, dass Semiramis nach Mose gelebt habe. Diese hat bei den Assyriern 150 Jahre vor Inachus regiert. Wenn es also nach ihm geht, stellt sich heraus, dass Mose nahezu 850 Jahre vor dem Trojanischen Krieg auftrat.“ (Eus.-Hier. Chron. praef., p. 7,18–8,7 Helm = Porph. Chr. fr. 12T. Be.).

Aus dem vorliegenden Text aus Eus. PE 1,9,21 (Porphyrios-Zitat) und dem soeben zitierten Text aus Eus. Chron. apud Hier. Chron. praef., p. 7,18–8,7 Helm (Porphyrios-Testimonium) ergibt sich ein offensichtlicher Widerspruch in der Datierung der Semiramis: Hatte Porphyrios sie in die Zeit des Trojanischen Krieges oder kurz davor datiert, setzt das Testimonium sie über 850 Jahre vor dem Trojanischen Krieg an. Der Widerspruch ist auflösbar, wenn das von Hieronymus übersetzte Testimonium aus *Contra Christianos* nach *affirmat* aufhört – d.h. wenn Porphyrios ohne weitere Präzisierungen nur die Aussage zugeschrieben wird, dass Semiramis nach Mose gelebt habe

(*post Moysen Semiramin fuisse adfirmat*) – und wenn der übrige Text als Datierungsversuch des Eusebios gewertet wird, der die Aussage des Porphyrios, Semiramis habe nach Mose gelebt, zum Ausgangspunkt einer eigenen Datierung machte. Die Frühdatierung der Semiramis durch Eusebios dient dem Zweck, ein höheres Alter für Mose zu erreichen und dieses durch einen Bezug auf den paganen Christenfeind als authentisch zu erweisen (Baumgarten 1981, 61–62), siehe dazu auch Cook (2004, 174–177).

11F.

Eus. PE 10,9,11–13; GCS 43/1, p. 587–588 Mras
= fr. 41(b) Harnack = fr. 16 Anm. 21 Ramos Jurado et al.

(11) [...] ἐπὶ δὲ τοῦ παρόντος πρὸς τοῖς εἰρημένοις μάρτυρι τῆς Μωσέως ἀρχαιότητος χρήσομαι τῷ πάντων δυσμενεστάτῳ καὶ πολεμιωτάτῳ Ἑβραίων τε καὶ ἡμῶν, φημὶ δὲ τῷ καθ' ἡμᾶς φιλοσόφῳ, ὃς τὴν καθ' ἡμῶν συσκευὴν ὑπερβολῇ μίσους προβεβλημένος οὐ μόνους ἡμᾶς, ἀλλὰ καὶ Ἑβραίους
 5 αὐτὸν τε Μωσέα καὶ τοὺς μετ' αὐτὸν προφήτας ταῖς ἴσαις ὑπηγάγετο δυσφημίας. οὕτω γὰρ διὰ τῆς τῶν ἐχθρῶν ὁμολογίας ἀναμφηρίστως ἡγοῦμαι τὴν ἐπαγγελίαν πιστώσεσθαι. (12) γράφει τοίνυν ἐν τῷ τετάρτῳ τῆς καθ' ἡμῶν συσκευῆς ὁ Πορφύριος ῥήμασιν αὐτοῖς τάδε: „Ἱστορεῖ δὴ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν
 10 τὰ συμφωνότατα, Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφῶς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ Ἰεῦώ, ὃς Ἀβελβαλῶ τῷ βασιλεῖ Βηρυτίων τὴν ἱστορίαν ἀναθεῖς ὑπ' ἐκείνου καὶ τῶν κατ' αὐτὸν ἐξεταστῶν τῆς ἀληθείας παρεδέχθη. οἱ δὲ τούτων χρόνοι καὶ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν πίπτουσι χρόνων καὶ
 15 σχεδὸν τοῖς Μωσέως πλησιάζουσιν, ὥς αἱ τῶν Φοινίκης βασιλέων μηνύουσι διαδοχαί. Σαγχουνιάθων δὲ ὁ κατὰ τὴν τῶν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθως πᾶσαν τὴν παλαιὰν ἱστορίαν ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν συναγαγὼν καὶ συγγράψας ἐπὶ Σεμιράμεως γέγονε τῆς Ἀσσυρίων βασιλίδος.“ (13) Ταῦτα ὁ Πορφύριος. [...]

(11) [...] Für den Moment werde ich über das Gesagte hinaus denjenigen als Zeugen für das Alter Moses anführen, der gegen die Hebräer und gegen uns² mehr als alle anderen feindselig und kriegertisch¹ gesinnt ist. Ich meine den Philosophen, der zu unserer Zeit gelebt hat und der aus überschwänglichem
 5 Hass heraus die gegen uns gerichtete Kompilation³ [sc. von Schriften] vorgelegt hat, in der er nicht allein uns, sondern auch die Hebräer, Mose⁴ selbst und die Propheten⁵ nach ihm mit denselben Lasterungen überzogen hat. Ich

bin nämlich der Auffassung, dass auf diese Weise, durch die Zustimmung der Feinde, das Angekündigte auf unbestrittene Weise glaubhaft gemacht werden kann. (12) Porphyrios nun schreibt im vierten Buch seiner gegen uns gerichteten Kompilation Folgendes im Wortlaut: „Es berichtet⁶ über die jüdische Geschichte am zuverlässigsten Sanchuniathon von Berytos, weil seine Ausführungen mit ihren Örtlichkeiten und Namen am meisten übereinstimmen. Grund dafür ist, dass er im Besitz der Annalen des Hierombalos war, des Priesters des Gottes Jevo. Dieser [sc. Hierombalos] widmete sein Geschichtswerk Abelbalos⁷, dem König von Berytos, und wurde von jenem als auch von den zeitgenössischen Erforschern der Wahrheit akzeptiert. Deren Lebenszeit fällt noch vor die Zeit des Trojanischen Krieges und nähert sich fast derjenigen Moses an, wie auch die phönizischen Königslisten erkennen lassen. Sanchuniathon schrieb in phönizischer Sprache und in Liebe zur Wahrheit die gesamte alte Geschichte auf, und zwar basierend auf Material aus den Annalen der Städte und den in Tempeln archivierten Aufzeichnungen, das er sammelte⁸. Er lebte zur Regierungszeit der Semiramis, der Königin der Assyrier.“ (13) Das [schreibt] Porphyrios. [...]

Anmerkungen:

(1) [Eus. PE 10,9,11] δυσμενεστάτῳ καὶ πολεμιωτάτῳ In der Harnack-Ausgabe von *Contra Christianos* (Porph. Chr. fr. 41 Harnack) findet sich nur ein Stellenbeleg als Hinweis auf die Doppelüberlieferung des Porphyrios-Zitats aus dem vierten Buch von *Contra Christianos* bei Eusebios (Eus. PE 1,9,21 [= Porph. Chr. fr. 10F. Be.]; Eus. PE 10,9,12), ohne dass der in Eus. PE 10,9,11 gebotene, wichtige Kontext zitiert wird. Die superlativisch verwendeten Adjektive δυσμενής und πολέμιος sind ein gutes Beispiel für die Feindbildkonstruktion des Eusebios: Porphyrios erscheint als hasserfüllter (ὕπερβολῇ μίσους) und lästerfreudiger (δυσφημίας) „Feind“ (τῆς τῶν ἐχθρῶν ὁμολογίας) der eigenen Sache (Eus. PE 10,9,11). Die Feindbildkonstruktion lässt sich analog auch bei anderen christlichen Autoren, die *Contra Christianos* zitieren oder rezipieren, nachweisen (Mertaniemi 2009; Männlein-Robert 2014, 130–132), vgl. z.B. Firm. Mat. De err. prof. relig. 13,4 Turcan: *Porphyrius, defensor sacrorum, hostis dei, veritatis inimicus, sceleratarum artium magister*; Rufin. Contr. Hier. 2,9 Simonetti: *Si nihil aliud, vel de Porphyrio silere debuerat, qui specialis hostis Christi est*; Aug. Civ. 19,22 = Porph. Phil. ex orac. fr. 343F., 1–2 Smith: *doctissimus philosophorum, quamvis Christianorum acerrimus inimicus*; Thdt. Affect. 12,97: ὁ πάντων ἡμῶν ἔχθιστος Πορφύριος. Insofern die erhaltenen christenkritischen

Texte des Porphyrios ebenfalls ähnliche Tendenzen erkennen lassen, ist das Feindbild als wechselseitig zu bezeichnen. Dies wiederum verdeutlicht die Drastik, den Ernst und die Emotionalisierung der weltanschaulichen Konkurrenzsituation zwischen Christen und Heiden (Männlein-Robert 2014). Die wechselseitige Feindbildkonstruktion ist rhetorisch in hohem Maße überformt und zielt durch die Evozierung negativer Emotionen wie Wut oder Hass auf die Stabilisierung der eigenen Kollektividentität im Angesicht der Konkurrenz mit dem „Feind“, vgl. Mertaniemi (2008) und Becker (2016a).

(2) [Eus. PE 10,9,11] Ἐβραίων τε καὶ ἡμῶν Dieser Hinweis aus dem Kontext des gebotenen Porphyrios-Zitats liefert ein wichtiges Indiz zur Unterstützung der These, dass Porphyrios seinen Rekurs auf Sanchuniathon/Philon von Byblos zu antijudaistischer Polemik instrumentalisiert haben könnte, siehe dazu Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 6. Neben wenigen eindeutig antijudaistischen Bemerkungen in Porph. Chr. fr. 6F. Be. über die „Schlechtigkeit der jüdischen Schriften“ (Eus. HE 6,19,4: *μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν*) und deren mythisch-fremden Charakter (Eus. HE 6,19,7: *τοῖς ὀθνείοις [...] μύθοις*) bietet das vorliegende Referat des Eusebios über die inhaltliche Ausrichtung von *Contra Christianos* einen Einblick in dessen judenfeindliche Dimension. Die antijudaistischen Bemerkungen sind durch die Herleitung der christlichen Religion aus dem Judentum und durch den Rekurs der Christen auf das *Alte Testament* bedingt. Sie stellen primär eine Kritik am Fundament und am Alter des Christentums dar und nicht so sehr eine Fundamentalkritik am Judentum, weil Porphyrios sich außerhalb von *Contra Christianos* meist positiv oder neutral zu den Juden äußert, siehe dazu Porph. Chr. fr. 6F. Be. Anm. 10–11 sowie Meredith (1980, 1131–1134).

(3) [Eus. PE 10,9,11] ὃς τὴν καθ’ ἡμῶν συσκευὴν ὑπερβολῇ μίσους προβεβλημένος Zur Übersetzung von *συσκευή* als „Kompilation“ von Schriften siehe Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 5.

(4) [Eus. PE 10,9,11] αὐτόν τε Μωσῆα Zu den Erwähnungen Moses bei Porphyrios siehe Porph. Chr. fr. 6F. Be. Anm. 19 und Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 14.

(5) [Eus. PE 10,9,11] καὶ τοὺς μετ’ αὐτὸν προφήτας Von der Auseinandersetzung des Porphyrios mit den alttestamentlichen Propheten legt v.a. die Umdatierung und historisch-kritische Interpretation des Buchs *Daniel* Zeugnis ab, vgl. Meredith (1980, 1132–1133). Theodoret bemerkt ferner,

dass Porphyrios genaue Kenntnisse der prophetischen Schriften des *Alten Testaments* besessen (ἀκριβῶς ἐντυχὼν ὁ Πορφύριος) und sich in *Contra Christianos* extensiv mit ihnen auseinandergesetzt habe (μάλα γὰρ αὐτοῖς ἐνδιέτριψε, τὴν καθ' ἡμῶν τυρεύων γραφήν), siehe Thdt. Affect. 7,36–37 = Porph. Chr. fr. 51T. Be.

(6) [Eus. PE 10,9,12] Ἰστορεῖ – τῆς Ἀσσυρίων βασιλίδος Zum Porphyrios-Zitat vgl. den obigen Kommentar zur Parallelüberlieferung (Eus. PE 1,9,21) in Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 6–17.

(7) [Eus. PE 10,9,12] Ἀβελβαλῶ τῷ βασιλεῖ Βηρυτίων In der Parallelüberlieferung dieses Porphyrios-Zitats (Eus. PE 1,9,21) ist dieser Name anders buchstabiert, und zwar als Ἀβιβάλω τῷ βασιλεῖ Βηρυτίων; siehe Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 12.

(8) [Eus. PE 10,9,12] συναγαγὼν καὶ συγγράψας In der Parallelüberlieferung dieses Porphyrios-Zitats (Eus. PE 1,9,21) findet sich vor καὶ noch die Partikel δὴ: συναγαγὼν δὴ καὶ συγγράψας; siehe dazu Dochhorn (2002, 127).

12T.

Eus.-Hier. Chron. praef.; GCS 47, p. 7,11–8,7 Helm

= fr. 40 Harnack = fr. 22 Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 33

Moysen gentis Hebraeae, qui primus omnium prophetarum ante adventum Dni salvatoris divinas leges sacris litteris explicavit, Inachi fuisse temporibus eruditissimi viri tradiderunt, ex nostris Clemens et Africanus et Tatianus, ex Iudaeis Iosephus et Iustus veteris historiae monumenta replicantes. Porro Inachus quingentis annis Troianum bellum antecedit. Ex ethnicis vero impius ille Porphyrius in quarto operis sui libro, quod adversum nos casso labore contexuit, post Moysen Semiramin fuisse adfirmat, quae apud Assyrios CL ante Inachum regnavit annis. Itaque iuxta eum DCCC paene et quinquaginta annis Troiano bello Moyses senior invenitur.

Mose aus dem Volk der Hebräer,¹ der als erster von allen Propheten vor der Ankunft des Herrn, des Erretters, die göttlichen Gesetze in heiligen Schriften erläuterte, soll zur Zeit des Inachos² gelebt haben. Dies haben die gelehrtesten Männer überliefert: von den unsrigen Klemens,³ Africanus⁴ und Tatian⁵, von den Juden Iosephus⁶ und Justus⁷, wobei sie Dokumente der

- 5 alten Geschichtsschreibung rezipierten. Ferner lebte Inachos 500 Jahre vor dem Trojanischen Krieg. Von den Heiden aber bekräftigt jener unfromme Porphyrios⁸ im vierten Buch seines Werks, das er mit vergeblicher Mühe gegen uns verfasst hat, dass Semiramis nach Mose gelebt habe. Diese hat bei den Assyern 150 Jahre vor Inachos regiert. Wenn es also nach ihm geht,
10 stellt sich heraus, dass Mose nahezu 850 Jahre vor dem Trojanischen Krieg gelebt hat.

Anmerkungen:

(1) [Eus.-Hier. Chron. praef. p. 7,11] *Moysen gentis Hebraeae* Eine inhaltlich leicht divergierende griechische Fassung der hier gebotenen Eusebios-Übersetzung des Hieronymus stammt aus der byzantinischen *Weltchronik* (Εκλογή χρονογραφίας) des Georgios Synkellos (8./9. Jh. n.Chr.), siehe dazu Adler (1989, 4–8, 132–158). Ihr Text, in dem der Name des Porphyrios verschwiegen wird, lautet:

Μωυσέα γένος Ἑβραῖον, προφητῶν πάντων πρῶτον, ἀμφὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, λέγω δὲ τοῦ Χριστοῦ, ἀμφὶ τε τῆς τῶν ἐθνῶν δι' αὐτοῦ θεογνωσίας χρησμοὺς καὶ λόγια θεῖα γραφῇ παραδεδοκῶτα, τοῖς χρόνοις ἀκμάσαι κατὰ Ἰναχον εἰρήκασιν ἄνδρες ἐν παιδεύσει γνῶριμοι, Κλήμης, Ἀφρικανός, Τατιανὸς τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου, τῶν τε ἐκ περιτομῆς Ἰώσηπος καὶ Ἰουστός, ἰδίως ἕκαστος τὴν ἀπόδειξιν ἐκ παλαιᾶς ὑποσχόν ἱστορίας. Ἰναχὸς δὲ τῶν Ἰλιακῶν ἔτεσιν ἑπτακοσίοις πρεσβεύει. Ἑλληνικῶν δὲ φιλοσόφων, ὅστις ποτὲ ἦν ἐκεῖνος ἀνὴρ ὁ τὴν καθ' ἡμῶν συσκευὴν προβεβλημένος, ἐν τῇ δ' τῆς εἰς μάτην αὐτῷ πονηθείσης καθ' ἡμῶν ὑποθέσεως πρὸ τῶν Σεμιράμειος χρόνων τὸν Μωυσέα γενέσθαι φησί· βασιλεύει δὲ Ἀσσυρίων ἡ Σεμίραμις πρόσθεν ἔτεσι ν' πρὸς τοῖς ρ'. ὥστε εἶναι κατὰ τοῦτον τῶν Τρωϊκῶν Μωυσέα πρεσβύτερον ν' καὶ ὧ' ἔτεσιν.

„Mose, der Abstammung nach Hebräer, der als erster von allen Propheten Orakel und göttliche Worte sowohl über unseren Erretter, ich meine Christus, als auch über die durch ihn bewirkte Gotteserkenntnis der Heiden schriftlich überliefert hat, soll zur Zeit des Inachos gelebt haben, wie dies die bekannten Gelehrten Klemens, Africanus und Tatian sagen – was die unsrigen angeht – sowie von denen aus der Beschneidung Josephus und Justus, wobei jeder einzelne seine Darstellung mit Belegen aus der alten Geschichtsschreibung stützte. Inachos aber ist um 700 Jahre älter als der Trojanische Krieg. Von den griechischen Philosophen behauptet, wer auch immer jener Mann war, der die Kompilation [sc. von Schriften] gegen uns vorgelegt hat, im vierten Buch seiner umsonst gegen uns angestregten hypothetischen Abhandlung, dass Mose vor der Zeit der Semiramis gelebt hat. Es herrschte aber Semiramis über die Assyrier 150 Jahre davor. Daher ist Mose gemäß diesem 850 Jahre vor dem Trojanischen Krieg anzusetzen“ (Georg. Sync., Ecl. chron. 122, p. 73 Mosshammer = Porph. Chr. fr. 40 Harnack = fr. 22 Ramos Jurado et al.).

Zur Übersetzung von συσκευή als „Kompilation“ von Schriften siehe Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 5.

(2) [Eus.-Hier. Chron. praef. p. 7,13–14] *Inachi fuisse temporibus* Die mythologische Figur Inachos galt als der älteste König von Argos und wurde von den Kirchenvätern zu einem Zeitgenossen Moses gemacht (Conzelmann 1981, 134 mit Anm. 51). Die Synchronisierung Moses mit Inachos wird bereits von Origenes gegen Kelsos als Argument eingesetzt, um das hohe Alter Moses zu verbürgen (Orig. Cels. 4,11), vgl. dazu Cook (2004, 174 Anm. 141).

(3) [Eus.-Hier. Chron. praef. p. 7,15] *Clemens* Siehe hierzu Clem. Alex. Strom. 1,21,101,5–102,4, wo Klemens von Alexandria (2./3. Jh. n.Chr.) unter Berufung auf die *Oratio ad Graecos* Tatians (2. Jh. n.Chr.) und auf die *Exegetica* des Julius Cassian (2. Jh. n.Chr.) Inachos und Mose als Zeitgenossen darstellt.

(4) [Eus.-Hier. Chron. praef. p. 7,15] *Africanus* Zu Leben und Werk des ersten christlichen Chronographen (Sextus) Julius Africanus (2./3. Jh. n.Chr.) siehe Wallraff (2007, XIII–XXIII). In einigen Fragmenten seiner Weltchronik ist die Synchronisierung von Inachos und Mose greifbar, vgl. Iul. Afr. fr. F34, Z. 49–60, 80–83; fr. T47, Z. 1–8, 33–39; fr. T48a; fr. T48b; fr. T49a; fr. F50, Z. 3–4 Wallraff.

(5) [Eus.-Hier. Chron. praef. p. 7,15] *Tatianus* Vgl. hierzu Tat. Or. ad Graec. 38–39, wo der christliche Apologet Tatian (2. Jh. n.Chr.) Inachos als den ältesten König von Argos nennt und ferner darlegt, dass Mose als Zeitgenosse des Inachos 400 Jahre vor dem Trojanischen Krieg gelebt habe. Zur *Oratio ad Graecos* siehe jetzt Trelenberg (2012).

(6) [Eus.-Hier. Chron. praef. p. 7,16] *Iosephus* Vgl. hierzu Jos. Contr. Ap. 1,103–105, wo der jüdische Historiker Flavius Iosephus (1. Jh. n.Chr.) allerdings irrtümlicherweise Danaos, nicht Inachos als den ältesten König von Argos bezeichnet (Conzelmann 1981, 134 Anm. 51).

(7) [Eus.-Hier. Chron. praef. p. 7,16] *Iustus* Von dem hellenistisch gebildeten, jüdischen Historiker Justus von Tiberias (1. Jh. n.Chr.) sind keine Werke überliefert. Wie den polemischen Aussagen in der Autobiographie des Flavius Iosephus zu entnehmen ist, geriet Justus in Gegnerschaft zu

Flavius Josephus, vgl. Schalit (1933) und Phot. Bibl. Cod. 33,6b38–7a5 Henry. Diese Konkurrenz gilt auch für die Schriftstellerei, da Justus – wie Flavius Josephus – eine Geschichte des Jüdischen Krieges (66–70 n.Chr.) verfasst haben soll. Für den vorliegenden Kontext relevant ist die von Photios erwähnte Chronik des Justus über jüdische Könige, die nach Angaben des Photios bei Mose begann und bei Agrippa II. endete, vgl. Phot. Bibl. Cod. 33,6b26–29 Henry.

(8) [Eus.-Hier. Chron. praef. p. 7,18ff.] *Ex ethnicis vero impius ille Porphyrius* Zu dieser von Eusebios-Hieronymus verfälschten Mose-Datierung des Porphyrios siehe Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 14 und 17.

1.4 Aus Buch 12

13T.

**Hier. in Dan. prol. Z. 1–32; CChr.SL 75A, p. 771–772 Glorie
= fr. 43A Harnack = fr. 30A Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 35**

Contra prophetam Danielelem duodecimum librum scribit Porphyrius, nolens eum ab ipso cuius inscriptus est nomine esse compositum sed a quodam qui temporibus Antiochi, qui appellatus est Epiphanes, fuerit in Iudaea, et non tam Danielelem ventura dixisse quam illum narrasse praeterita; denique
5 *quidquid usque ad Antiochum dixerit, veram historiam continere, siquid autem ultra opinatus sit, quae futura nescierit esse mentitum: cui solertissime responderunt Eusebius Caesariensis episcopus tribus voluminibus, octavo decimo et nono decimo et vicesimo, Apollinaris quoque uno grandi libro, hoc est vicesimo sexto, et ante hos ex parte Methodius. Verum quia nobis*
10 *propositum est non adversarii calumniis respondere, quae longo sermone indigent, sed ea quae a propheta dicta sunt nostris disserere, id est Christianis, illud in praefatione commoneo, nullum prophetarum tam aperte dixisse de Christo: non enim solum scribit eum esse venturum, quod est commune cum ceteris, sed quo tempore venturus sit docet, et reges per ordinem digerit et annos enumerat ac manifestissima signa praenuntiat. Quae quia vidit*
15 *Porphyrius universa completa et transacta, negare non poterat, superatus historiae veritate, in hanc prorupit calumniam, ut ea, quae in consummatione mundi de Antichristo futura dicuntur, propter gestorum in quibusdam similitudinem, sub Antiocho Epiphane impleta contendat; cuius impugnatio*
20 *testimonium veritatis est: tanta enim dictorum fides fuit, ut propheta incredu-*

lis hominibus non videatur futura dixisse sed narrasse praeterita. Et tamen sicubi se occasio in explanatione eiusdem voluminis dederit, calumniae illius strictim respondere conabor, et philosophiae artibus, immo malitiae saeculari, per quam subvertere nititur veritatem, et quibusdam praestigiis clarum oculorum lumen auferre, explanatione simplici contraire.

25

Gegen den Propheten Daniel schreibt Porphyrios sein zwölftes Buch,¹ da er nicht will, dass das Buch von demjenigen verfasst worden ist, mit dessen Name es überschrieben ist, sondern von irgendeinem, der zur Zeit von Antiochos, der Epiphanes genannt wird, in Judäa lebte.² Ferner habe Daniel weniger Zukünftiges vorausgesagt als vielmehr Vergangenes erzählt. 5
Schließlich: Was auch immer er über die Zeit bis zu Antiochos gesagt habe, enthalte wahre Geschichtsschreibung, was er aber darüber hinaus an Vermutungen über die Zukunft angestellt habe, habe er aus Unwissenheit erlogen.³ Gegen ihn [sc. Porphyrios] haben höchst geistreich Stellung bezogen: der Bischof Eusebios von Cäsarea in drei Büchern, im achtzehnten, neunzehnten und zwanzigsten,⁴ auch Apollinaris in einem dicken Buch, und zwar im sechszwanzigsten,⁵ und vor diesen teilweise Methodios⁶. Da es aber unser Vorhaben ist, nicht auf die böswillige Kritik des Gegners zu antworten, wozu eine lange Abhandlung vonnöten wäre, sondern das vom Propheten Gesagte den Unsrigen, d.h. den Christen, darzulegen, gebe ich gleich 15
in diesem Vorwort zu bedenken, dass kein Prophet so offen von Christus gesprochen hat. Denn er schreibt nicht nur, dass er kommen werde, was ihm mit den übrigen [Propheten] gemeinsam ist. Vielmehr lehrt er auch, zu welcher Zeit er kommen werde und geht der Reihenfolge nach die Könige durch, zählt die Jahre auf und verkündet im Vorhinein äußerst offensichtliche 20
Zeichen. Da Porphyrios sah, dass alle diese Zeichen zur Erfüllung und Vollendung gelangt sind, konnte er sie, überwältigt von der historischen Wahrheit, nicht leugnen. Und so verstieg er sich zu dieser böswilligen Kritik, um verfechtend dafür einzutreten, dass das, was bei der Erfüllung der Welt in der Zukunft geschehen soll und vom Antichristen gesagt ist, aufgrund ähnlicher historischer Begebenheiten unter Antiochos Epiphanes erfüllt worden sei. Sein Angriff⁷ ist ein Zeugnis für die Wahrheit. Denn so groß war die Zuverlässigkeit des Gesagten, dass der Prophet den ungläubigen Menschen den Anschein gibt, nicht Zukünftiges gesagt, sondern Vergangenes erzählt zu haben. Wo sich allerdings bei der Erklärung eben dieses Buchs die Gelegen- 30
heit bieten sollte, werde ich versuchen, auf dessen böswillige Kritik in aller Kürze zu antworten. Mit einfacher Erklärung werde ich den Manipulationskünsten der Philosophie entgegentreten, ja vielmehr der weltlichen

35 Bosheit, auf die er sich stützt, um die Wahrheit umzuwerfen und um mit irgendwelchen Gaukeleien den klaren Blick zu trüben.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. prol. Z. 1–2] *Contra prophetam Danielelem duodecimum librum scribit Porphyrius* Die Formulierung des Hieronymus impliziert, dass Porphyrios das gesamte zwölfte Buch von *Contra Christianos* der Kritik am Propheten Daniel gewidmet hat. Hieronymus bietet allerdings in seinem *Matthäuskommentar* einen Beleg dafür (= Porph. Chr. fr. 44T. Be.), dass Porphyrios seine Kritik am biblischen *Danielbuch* im 13. Buch von *Contra Christianos* entweder fortgeführt oder sich anderweitig darauf bezogen hat – und zwar durchaus extensiv (*multa [...] blasphemavit*). Nach diesem Zeugnis des Hieronymus hat sich Porphyrios im 13. Buch von *Contra Christianos* v.a. mit dem bei Daniel erwähnten „Gräuel der Verwüstung“ beschäftigt. Zu den bei christlichen Autoren überlieferten Erwähnungen einzelner Bücher von *Contra Christianos* siehe die Belege bei Porph. Chr. fr. 1T. Be. Anm. 2. Zur Kritik des Porphyrios am Buch *Daniel* siehe insgesamt Magny (2014, 78–97).

(2) [Hier. in Dan. prol. Z. 2–4] *nolens eum ab ipso cuius inscriptus est nomine esse compositum sed a quodam qui temporibus Antiochi, qui appellatus est Epiphanes, fuerit in Iudaea* Der Erzähler des biblischen *Danielbuchs* verortet die gleichnamige Hauptfigur in die Zeit des israelitischen Exils in Babylon, das 597/596 v.Chr. unter Nebukadnezar (605–562 v.Chr.) mit der ersten Eroberung Jerusalems und der darauffolgenden Deportation eines Teils der jüdischen Bevölkerung, speziell der Oberschicht, nach Babylon begann (Frevel 2012, 794). Das literarisch inszenierte historische Zeitkolorit des Buchs suggeriert, dass der Text im 6. Jh. v.Chr. verfasst worden ist, was auch die Überzeugung der antiken christlichen Leserschaft war (Magny 2006a, 183; Magny 2014, 79). Dies beweist nicht zuletzt die hier geäußerte Auffassung des Hieronymus, der in Daniel den Verfasser sieht. Durch eine derartige Frühdatierung, welche die dargestellte historische Exilsepoche mit der Abfassungszeit gleichsetzt, war einerseits sichergestellt, dass es sich bei den im Buch enthaltenen Visionen und Weissagungen um echte, d.h. in die Zukunft weisende, Prophetie handelt. Andererseits verbürgt nach christlich-apologetischer Anschauung die Annahme eines hohen Alters der alttestamentlichen Schriften zugleich die Wahrheit der christlichen Lehre, die sich auf das *Alte Testament* als Heiligen Text berief. Dieser Altersbeweis

ist auch im Neuplatonismus zur Zeit des Porphyrios v.a. mit Blick auf die Lehren von Philosophen und die Weisheit nicht-griechischer Völker präsent (Becker 2015a). Er dient dazu, aus dem höheren Alter der je eigenen kulturell-religiösen Tradition Implikationen für die Fundierung des je eigenen Wahrheitsanspruchs abzuleiten und spielt in der christlichen Apologetik seit dem 2. Jh. n.Chr. für die Auseinandersetzung mit paganer Christenkritik eine wichtige Rolle (Pilhofer 1990, 221–284), s.o. Einleitung Abschnitt 2.4.4.

Dadurch wird deutlich, welche weitreichenden Konsequenzen die Spätdatierung des Porphyrios hatte, der das Buch aufgrund einer philologischen und stringent historischen Kritik einem anonymen Verfasser des hellenistischen Judentums zur Zeit des Seleukidenherrschers Antiochos' IV. Epiphanes (175–164 v.Chr.) zuschrieb (Stein 1935, 67–69; Wilken 1984, 137–143). Die zeitgeschichtliche Verortung des Werks im Kontext des zwischen 167 und 164 v.Chr. aufflammenden Makkabäeraufstands gegen Antiochos IV. Epiphanes bedeutete nämlich, dass Daniel nicht der Verfasser sein konnte, siehe dazu Porph. Chr. fr. 22T., 23T., 27T., 28F., 30F., 37F. Be. Dadurch konnte Porphyrios einerseits den Stellenwert Daniels als eines wahren Propheten zunichte machen, dem nun – zu einer rein literarischen Figur degradiert – ein Anonymus in der Zeit des Hellenismus seine Worte in den Mund gelegt hatte. Andererseits war durch die philologisch-historische Kritik die Sakralität und Glaubwürdigkeit der Heiligen Texte der Christen auf sehr grundsätzliche Weise in Frage gestellt (Den Boer 1974, 200; Meredith 1980, 1133; Magny 2006a, 184; Courtray 2007, 134); zum historischen Arbeiten des Porphyrios siehe insgesamt Den Boer (1954) und Den Boer (1974). Angesichts der hohen Bedeutsamkeit der Danieltexte im Hinblick auf christologische Lehrinhalte und christliche Endzeitvorstellungen wird die Brisanz und Bedrohlichkeit der porphyrianischen Vorgehensweise vollends sichtbar (Magny 2006a, 183–184). In seinen Widerlegungsversuchen betont Hieronymus folglich immer wieder zweierlei, nämlich (1.) dass Daniel als vertrauenswürdiger Prophet anzusehen und (2.) dass sein Buch authentisch und kanonisch sei (Courtray 2011, 341–343).

Der philologisch abgesicherte Erweis der Unechtheit von als heilig geltenden und für alt gehaltenen zentralen Texten der Christen war eine Waffe, die Porphyrios nicht nur in *Contra Christianos* benutzte, vgl. Beatrice (1993b, 37) und Schott (2005, 301): In der *Vita Plotini* berichtet er davon, dass er diese Methode in den 260er Jahren auch gegen eine christlich-gnostische Sekte in Rom, die sich um zwei sonst unbekannte Gnostiker namens Adelphios und Aquilinus gebildet hatte, einsetzte, um deren Referenztexte als Fiktion und den damit einhergehenden Anspruch auf hohes Alter der

eigenen Lehre als nichtig zu erweisen (Becker 2015a). Er schreibt in Bezug auf das *Buch Zoroasters*:

Πορφύριος δὲ ἐγὼ πρὸς τὸ Ζωροάστρου συγχοῦς πεποιῆμαι ἐλέγχους, ὅλως νόθον τε καὶ νέον τὸ βιβλίον παραδεικνὺς πεπλάσμενον τε ὑπὸ τῶν τὴν αἵρεσιν συστησαμένων εἰς δόξαν τοῦ εἶναι τοῦ παλαιοῦ Ζωροάστρου τὰ δόγματα, ἃ αὐτοὶ εἴλοντο πρεσβεύειν.

„Ich aber, Porphyrios, habe zahlreiche Untersuchungen über das Buch Zoroasters angestellt, um zu zeigen, dass dieses Buch gänzlich unecht und neu ist, eine Fiktion, die von den Sektengründern geschaffen wurde, um den Eindruck zu erwecken, dass die Lehren vom alten Zoroaster stammen, die sie ja selbst zu vertreten sich entschieden hatten.“ (Porph. VPlot. 16,14–18).

Zur Auseinandersetzung des Plotin-Zirkels mit den christlichen Gnostikern in Rom siehe Aland (2005, 35–48). Evangeliou (1992, 122–125) geht davon aus, dass Porphyrios mit seinem Werk *Contra Christianos* auch gegen die christlichen Gnostiker in Rom polemisieren wollte.

(3) [Hier. in Dan. prol. Z. 4–8] *et non tam Daniele ventura dixisse quam illum narrasse praeterita; denique quidquid usque ad Antiochum dixerit, veram historiam continere, siquid autem ultra opinatus sit, quae futura nescierit esse mentitum* Wie Hieronymus an vielen Stellen seines *Danielkommentars* – teils detailliert – vorführt, hat Porphyrios die Weisungen des *Danielbuchs* bewusst als *vaticinia ex eventu* verstanden, d.h. als Geschichtsschreibung im literarischen Gewand der Prophetie. Für seine Inbezugsetzung der Visionen und Prophezeiungen mit den historischen Ereignissen des 2. Jhs. v.Chr. benutzte Porphyrios verschiedene antike Geschichtswerke wie die des Kallinikos, Diodorus Siculus, Hieronymos, Polybios, Poseidonios, Claudius Theon, Andronicus mit dem Beinamen Alipus und des Flavius Josephus sowie die *Makkabäerbücher*, vgl. Porph. Chr. fr. 15T., 28F., 37F. Be. Der Rekurs auf diese Geschichtswerke diene dazu, die Spätdatierung ins 2. Jh. v.Chr. zu belegen und alle über die Regierungszeit Antiochos' IV. Epiphanes hinausgehenden Aussagen als unwahr abzutun (*quae futura nescierit esse mentitum*). Diesen durch Textexegese methodisch gestützten Vorwurf der Lüge hat Porphyrios auch gegen andere biblische Autoren gerichtet, insonderheit gegen die Evangelisten. Deren Darstellungen seien mithin „gelogen“, „falsch“ oder „erfunden“, siehe Hier. Epist. 57,9,1 = Porph. Chr. fr. 56T. Be.; Hier. in Matth. 9,9, = Porph. Chr. fr. 58T. Be.: *inperitiam historici mentientis*; Hier. in Dan. 1,1 = Porph. Chr. fr. 52T. Be.: [...] *quod ignorans Porphyrius, calumniam struit ecclesiae, suam*

ostendens imperitiam, dum evangelistae Matthaei arguere nititur falsitatem.
Siehe dazu auch Epiph. Haer. 51,8 = Porph. Chr. fr. 55T. Be.

(4) [Hier. in Dan. prol. Z. 8–10] *Eusebius Caesariensis episcopus tribus voluminibus, octavo decimo et nono decimo et vicesimo* Zu den anti-porphyrianischen Werken des Eusebios, Apollinaris und Methodios als Quellen für den *Danielkommentar* des Hieronymus siehe insgesamt Courtray (2007, 133–134) und Courtray (2011, 335–339). Das heute verlorene Werk des Eusebios von Cäsarea (vor 264/265–ca. 339/340 n.Chr.) *Contra Porphyrium* (Socr. HE 3,23,38) umfasste laut Hier. Vir. ill. 81 entweder 20 oder 30 Bücher. Sichere Kenntnis hat Hieronymus, wie er an der zuletzt zitierten Stelle angibt, nur von 20 Büchern; vgl. dazu auch Courtray (2011, 335–336 mit weiteren Belegen) und Morlet (2012, 497–502). Diese voluminöse Auseinandersetzung mit Porphyrios ist gemäß der älteren Forschung höchstwahrscheinlich ein Frühwerk des Eusebios und möglicherweise „noch zu Lebzeiten des Porphyrios“ entstanden, wohl zur Zeit Diokletians oder des Licinius (Harnack 1916, 30). Neuerdings schlägt Morlet (2012, 503–508) vor, es als ein Spätwerk anzusehen. Die ältere und teils auch die neuere Forschung geht davon aus, dass Eusebios mit großer Wahrscheinlichkeit Elemente seiner gegen Porphyrios gerichteten Argumentation sowie dessen christenfeindliches Werk in der *Praeparatio Evangelica* und der *Demonstratio Evangelica* verarbeitet und mit diesen umfangreichen Apologien letztlich auf Porphyrios geantwortet hat, vgl. z.B. Wilamowitz-Moellendorff (1900, 104), Harnack (1916, 31), Grant (1973, 185), Barnes (1976, 241), Barnes (1995, 239); weitere Literatur dazu bei Morlet (2011c, 119–120). Dies zieht Morlet (2011c) in Zweifel: Er weist darauf hin, dass Eusebios in der *PE* und der *DE* nicht auf einen einzigen spezifischen Kritiker eingeht, sondern traditionell vorgegebene Fragen der Apologetik bearbeitet, dass er oft die Argumente des Kelsos im Blick hat und dass er zur Zeit der Abfassung dieser Texte *Contra Christianos* möglicherweise nicht in vollem Umfang gekannt haben könnte, da er seine Replik *Contra Porphyrium* genauso gut nach der *PE* und der *DE* verfasst haben könnte (Morlet 2011c, 148–150). Da pagane Vorwürfe gegen die Christen in der *PE* und der *DE* oft ohne Namensnennung angeführt werden, ist die Zuordnung bestimmter Kritikpunkte zu *Contra Christianos* im Einzelnen nicht nur unsicher, sondern letztlich unmöglich. So bestreitet Morlet unter Rekurs auf die nicht sicher zuweisbaren Fragmente Porph. (?) Chr. fr. 1 Harnack [= fr. 88D. Be.] = Eus. PE 1,2,1–5 (Morlet 2009, 41–48; Morlet 2011c, 121–122) und Porph. (?) Chr. fr. 73 Harnack [= fr. 85D. Be.] = Eus. DE 1,1,12–15 (Morlet 2010b),

dass aus anonymen Kritiken der *PE* und der *DE* authentische Porphyrios-Fragmente aus *Contra Christianos* gewonnen werden könnten. In allen genannten Publikationen gibt Morlet zu bedenken, dass es mit Bezug auf die genannten, angeblichen Porphyrios-Fragmente aus *Contra Christianos* philologische Anhaltspunkte dafür gebe, dass Eusebios sich eher mit Kelsos auseinandersetzt.

(5) [Hier. in Dan. prol. Z. 10–11] *Apollinaris quoque uno grandi libro, hoc est vicesimo sexto* Die 30 Bücher *Gegen Porphyrios*, die Apollinaris von Laodizea (ca. 315–vor 392 n.Chr.) verfasst hat (Hier. Vir. ill. 104; Philost. HE 8,14), sind verloren, vgl. Lietzmann (1904, 150, 265–266) und Harnack (1916, 33–34). Im einschlägigen Artikel zu Apollinaris heißt es im byzantinischen *Suda*-Lexikon, dieser habe „auf detaillierte Weise (καταλογάδην) 30 Bände (τόμους) gegen den unfrommen Porphyrios verfasst“ (*Suda* A 3397). Noch Michael Psellos (11. Jh. n.Chr.) beruft sich auf diese Porphyrios-Replik des Apollinaris, siehe Porph. Chr. fr. 67F. Be. Die Nachrichten über den Inhalt der ausführlichen Porphyrios-Widerlegung beschränken sich auf Testimonien über das 26. Buch, das die Replik auf die Porphyrioskritik am Buch Daniel beinhaltete. Neben einigen Erwähnungen im *Danielkommentar* (Hier. in Dan. prol. Z. 52–66; Hier. in Dan. 11,44–45; 12,13) findet sich eine weitere Bemerkung des Hieronymus über Apollinaris in seinem *Matthäuskommentar*. Auch dort wird – im Zusammenhang mit dem bei Daniel erwähnten „Gräuel der Verwüstung“ – berichtet, dass Apollinaris sich „ausführlichst“ (*plenissime*) mit der Danielkritik des Porphyrios auseinandergesetzt habe. Kritisch merkt Hieronymus allerdings auch eine gewisse Oberflächlichkeit an: [...] *cui [sc. Porphyrius] Eusebius Caesariensis episcopus tribus respondit voluminibus decimo octavo, decimo nono et vicesimo, Apollinaris quoque scripsit plenissime; superfluousque conatus est uno capitulo velle disserere de quo tantis versuum milibus disputatum est* (Hier. in Matth. 24,16–18 = Porph. Chr. fr. 44T. Be.).

(6) [Hier. in Dan. prol. Z. 11] *et ante hos ex parte Methodius* Wahrscheinlich noch zu Lebzeiten des Porphyrios schrieb Methodios von Olympos (gest. ca. 311 n.Chr.), ein Origenes-Kritiker und Bischof des lykischen Olympos und später von Tyros (Hier. Vir. ill. 83; Socr. HE 6,13), eine mehrbändige Replik auf die Christenkritik des Porphyrios, vgl. Hier. Vir. ill. 83 (*Methodius [...] adversum Porphyrium confecit libros*), Philost. HE 8,14. Diese ist allerdings nur fragmentarisch überliefert. Die erhaltenen Texte nennen Porphyrios nicht namentlich (Cook 2000, 160); siehe dazu in der vorliegenden

Textsammlung Porph. Chr. fr. 82D.–84D. Be. Dass Methodios die Angriffe des Porphyrios auf das *Danielbuch* gemäß Hieronymus nur partiell widerlegt habe (*ex parte*), lässt darauf schließen, dass Methodios nur auf einzelne Einwände des Porphyrios einging (Courtray 2011, 336; Morlet 2012, 479). Diese Hervorhebung des Partiellen könnte darauf hindeuten, dass Hieronymus im Vergleich zu Eusebios und Apollinaris dieses Werk als nicht überzeugend genug bewertete (Harnack 1916, 29–30). Dieselbe Beschreibung der Replik des Methodios in ihrem selektiven Charakter (*ex parte*) bietet Hieronymus noch einmal im *Danielkommentar*, wo seine Abhandlung wiederum in einem Atemzug mit denen des Eusebios und Apollinaris genannt wird: *Cuius [sc. des Porphyrios] calumniae, ut diximus, plenius responderunt Eusebius Caesariensis et Apollinaris Laodicensis et ex parte disertissimus vir martyr Methodius, quae qui scire voluerit in ipsorum libris poterit invenire* (Hier. in Dan. 12,13 = Porph. Chr. fr. 43T. Be.). Seit Jean Lataix und Pierre Courcelle wird in der Forschung aufgrund der wenigen Methodios-Zitate bei Hieronymus die These vertreten, dass Hieronymus die Werke des Methodios allenfalls oberflächlich kannte. Deshalb ist es im Falle der Reaktion auf die Kritik des Porphyrios am *Danielbuch* als wahrscheinlich anzusehen, dass Hieronymus dazu im Wesentlichen die einschlägigen Ausführungen des Eusebios und des Apollinaris als Quellen benutzte (Courtray 2011, 337–338).

(7) [Hier. in Dan. prol. Z. 24–25] *impugnatio* Durch eine derartige Militämetaphorik, von der Hieronymus häufig in seiner Auseinandersetzung mit Porphyrios Gebrauch macht, wird deutlich, dass der gesamte *Danielkommentar* des Hieronymus als geistige Opposition zu Porphyrios konzipiert ist (Reaburn 2004, 3–5; Courtray 2011, 339–340). Schon im Prolog dieses Kommentars wird Porphyrios als ungläubiger Gegner stilisiert (Z. 26: *incredulis hominibus*), dessen spitzfindige, böswillige, gaukelhafte und verblendende Argumentationen Hieronymus widerlegen will (Z. 29–31: *et philosophiae artibus, immo malitiae saeculari, per quam subvertere nititur veritatem, et quibusdam praestigiis clarum oculorum lumen auferre*). Um die Glaubwürdigkeit des Gegners zu dezimieren und um die Auseinandersetzung mit ihm zu emotionalisieren, bedient sich Hieronymus im Rahmen der Ausgestaltung seines Feindbilds zahlreicher rhetorischer Strategien, mit denen er Porphyrios kritisiert, verspottet, beleidigt und dehumanisiert. Eine belegreiche Darstellung dieser rhetorisch stilisierten Feindbildkonstruktion des Hieronymus bietet Courtray (2011, 351–354); siehe dazu auch Courcelle (1948, 63) und Männlein-Robert (2014, 130–132).

14T.

**Hier. in Dan. prol. Z. 45–66; CChr.SL 75A, p. 773–774 Glorie
= fr. 43B Harnack = fr. 30B Ramos Jurado et al.**

- Sed et hoc nosse debemus inter cetera Porphyrium in Danielis nobis libros obicere, idcirco illum apparere confictum nec haberi apud Hebraeos sed graeci sermonis esse commentum, quia in Susannae fabula contineatur, dicente Daniele ad presbyteros: ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσει σε ὁ Θεός, καὶ ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσει σε, quam ἐτυμολογίαν magis graeco sermoni convenire quam hebraeo. Cui et Eusebius et Apollinaris pari sententia responderunt, Susannae Belisque ac draconis fabulas non contineri in hebraico, sed partem esse: ‚Prophetiae Abacuc filii Iesu de tribu Levi‘, sicut iuxta LXX interpretes in titulo eiusdem Belis fabulae ponitur: ‚Homo quidam erat sacerdos, nomine Daniel filius Abda, conviva regis Babylonis‘, cum Daniele et tres pueros de tribu Iuda fuisse, sancta scriptura testetur. Unde et nos ante annos plurimos cum verteremus Danielem, has visiones obelo prae-notavimus, significantes eas in hebraico non haberi; et miror quosdam μεμψιμοίρους indignari mihi, quasi ego decurtaverim librum, cum et Origenes et Eusebius et Apollinaris aliique ecclesiastici viri et doctores Graeciae has, ut dixi, visiones non haberi apud Hebraeos fateantur, nec se debere respondere Porphyrio pro his quae nullam scripturae sanctae auctoritatem praebeant.*

- Doch auch dies müssen wir wissen, dass Porphyrios uns neben anderen Kritikpunkten dies gegen das Buch *Daniel* vorhält, dass es eben deshalb den Anschein einer Fiktion erwecke und bei den Hebräern keine Geltung habe, vielmehr eine Erdichtung in griechischer Sprache sei,¹ weil in der Geschichte von Susanna² ein Satz enthalten sei, den Daniel an die Ältesten richtet: „Vom Mastixbaum (σχίνου) wird Gott dich abschneiden (σχίσει) und von der Steineiche (πρίνου) dich absägen (πρίσει)!“ Dieses etymologisierende Wortspiel entspricht eher der griechischen als der hebräischen Sprache.³ Ihm haben sowohl Eusebios als auch Apollinaris mit der gleichen Ansicht geantwortet, nämlich dass die Geschichten von Susanna sowie von *Bel und dem Drachen*⁴ nicht im hebräischen Text enthalten seien, sondern ein Teil der „Prophetie Habakuks, des Sohnes Josuas aus dem Stamm Levi“ seien, wie es gemäß den 70 Übersetzern im Titel ebendieser Geschichte von Bel heißt:⁵ „Es gab einen Menschen, einen Priester, der den Namen Daniel trug, ein Sohn Abals, ein Tischgenosse des Königs von Babylon.“ (BelDr^{LXX} 2) Im Gegensatz dazu bezeugt die Heilige Schrift, dass Daniel und die drei Jungen dem Stamm Juda angehörten (Dan 1,6). Deshalb haben

wir vor vielen Jahren, als wir Daniel übersetzt haben, diese Visionen mit einem Obelus gekennzeichnet, um zu verdeutlichen, dass sie im hebräischen Text nicht enthalten sind. Und so muss ich mich doch wundern, dass einige Kritiker mir gegenüber entrüstet sind, so als hätte ich das Buch zurechtgestutzt, während doch Origenes, Eusebios, Apollinaris⁶ und andere Männer der Kirche und Gelehrte Griechenlands zu erkennen geben, dass diese Visionen, wie gesagt, bei den Hebräern keine Geltung besitzen und dass sie nicht verpflichtet sind, Porphyrios zugunsten jener Bücher zu antworten, die keinerlei Autorität der Heiligen Schrift erkennen lassen.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. prol. Z. 47–48] *illum apparere confictum nec haberi apud Hebraeos sed graeci sermonis esse commentum* Zum porphyrianischen Vorwurf der Fiktionalität bzw. Pseudepigraphizität vgl. Porph. Chr. fr. 13T. Be. Anm. 3. Die Behauptung, dass das *Danielbuch* in Gänze eine griechische Fälschung aus hellenistischer Zeit sei, gründet Porphyrios darauf, dass sich in der *Susanna*-Erzählung ein griechisches Wortspiel finde, das so nur in der griechischen Sprache möglich sei (siehe dazu unten Anm. 3 im Kommentar zum vorliegenden Testimonium). Da in den Handschriften des griechischen *Danielbuchs* die *Susanna*-Erzählung dem eigentlichen *Danielbuch* vorausgeht und Porphyrios von einem einzigen anonymen Verfasser des *Danielbuchs* ausging, war seine These unausweichlich, dass das ganze *Danielbuch* auf Griechisch verfasst worden sei (Stein 1935, 64–65). Im 3. Jh. n.Chr. gab es eine innerchristliche exegetische Debatte zwischen Julius Africanus und Origenes über die Echtheit der *Susanna*-Erzählung, die Julius Africanus u.a. wegen bestimmter griechischer Formulierungen in Zweifel zog. Mehreren Gelehrten gilt das vorliegende Testimonium zu *Contra Christianos*, wo das Argument der griechischen Fälschung allein durch ein griechisches Wortspiel begründet wird, als Beweis dafür, dass Porphyrios das *Alte Testament* nicht auf Hebräisch las bzw. keine Kenntnisse in den semitischen Sprachen hatte (vgl. Cook 2004, 203). Gemäß Stein (1935, 65) war Porphyrios mit Sicherheit der hebräischen Schrift und Sprache nicht mächtig. Dieser Ansicht ist auch Clark (1999, 118).

(2) [Hier. in Dan. prol. Z. 48–49] *in Susannae fabula* Die Erzählung von *Susanna* ist, ebenso wie die kurz darauf im Prolog von Hieronymus genannte Erzählung über *Bel und den Drachen* (siehe dazu unten Anm. 4 im Kommentar zum vorliegenden Testimonium), ein Zusatz zum griechischen *Dani-*

elbuch. Beide Texte sind nur in griechischer Sprache überliefert. Hebräische bzw. aramäische Handschriften sind nicht bekannt. Die *Susanna*-Erzählung liegt – wie das griechische *Danielbuch* insgesamt (Tilly 2007, 32–40) – in zwei unterschiedlichen Textfassungen vor: einer wohl gegen Ende des 2. Jhs. v.Chr. oder im frühen 1. Jh. v.Chr. entstandenen *Septuaginta*-Fassung (Sus^{LXX}) und einer ca. 100 Jahre danach erstellten Neufassung, der sogenannten Theodotion-Fassung (SusTh). Unter „Theodotion“ ist allerdings nicht der jüdische Bibelübersetzer gleichen Namens aus dem 2. Jh. n.Chr. zu verstehen, auch wenn ihm diese Textfassung von christlichen Bibelgelehrten zugeschrieben wurde (Tilly 2007, 37–38; Kraus/Karrer 2009, 1417–1418). Gemäß den Angaben des Hieronymus in den Prologen zu seiner lateinischen Übersetzung des *Danielbuchs* (um 392 n.Chr.) und zu seinem *Danielkommentar*, der 407 n.Chr. entstand (Courtray 2007, 123–124; Zambon 2012, 1444), wurde das *Danielbuch* in den Kirchen seiner Zeit ausschließlich in der jüngeren Theodotion-Fassung (DanTh), nicht aber in der *Septuaginta*-Fassung (Dan^{LXX}) gelesen und verwendet, siehe Hier. in Dan. prol. Z. 66–86 und Engel (2011a, 3008). Wie sich aus der Kommentierung der porphyrianischen Äußerungen zum Buch *Daniel* ergibt und wie Hieronymus selbst vermerkt (Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 390–395 = Porph. Chr. fr. 36F. Be. Anm. 4), las auch Porphyrios das *Danielbuch* in dieser Fassung und nicht in der *Septuaginta*-Version (Stein 1935, 64). Zur *Susanna*-Erzählung, die von der Rettung der sexuell bedrängten, gottesfürchtigen Susanna durch Daniel handelt, siehe Tilly (2007, 40–43) und Engel (2011b).

(3) [Hier. in Dan. prol. Z. 49–51] ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσει σε ὁ Θεός, καὶ ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσει σε, *quam ἐνυμολογίαν magis graeco sermoni convenire quam hebraeo* Der auf Konjekturen des Herausgebers Glorie basierende griechische Textteil ist kein direktes Zitat aus der *Susanna*-Erzählung, sondern eine inhaltlich raffende Kombination zweier wörtlicher Anspielungen auf SusTh 54–55 und SusTh 58–59 (Cook 2004, 200): Bei seinem Verhör der beiden Ältesten, die Susanna sexuell belästigten und nach ihrer Abweisung eine verleumderische Anklage wegen Ehebruchs im Park gegen sie erdichteten, fragt Daniel jeden gesondert, unter welchem Baum der Ehebruch angeblich stattgefunden habe. Der eine Älteste behauptet: „Unter einem Mastixbaum (σχῖνος)“. In seiner Antwort verkündet Daniel ein Gottesgericht: „Richtig hast du gelogen gegen dein eigenes Haupt. Denn schon hat der Engel Gottes Weisung erhalten und wird dich mittendurch spalten (σχίσει)“ (SusTh 55). Der andere Älteste behauptet abweichend: „Unter einer Steineiche (πρίνος)“. In seiner Antwort verkündet Daniel auch ihm

ein Gottesgericht: „Richtig hast auch du gegen dein eigenes Haupt gelogen. Denn der Engel Gottes mit dem Schwert bleibt noch, dich mittendurch zu sägen (πίσαι), um euch beide zu vernichten.“ (SusTh 59). Das im Deutschen schwer nachzuahmende, etymologisierende Wortspiel im griechischen Text besteht darin, dass ein Baumname jeweils mit einem ähnlich klingenden Verb des Bestrafens in Bezug gesetzt wird, sodass der Eindruck entsteht, das Verb sei jeweils aus der Baumbezeichnung abgeleitet.

Wenngleich der vorliegende Text beweist, dass Porphyrios in *Contra Christianos* Etymologien untersucht hat (Crafer 1914, 493), war Porphyrios mit seiner Beobachtung nicht der erste, dass ein solches etymologisierendes Wortspiel nur im Griechischen möglich sei und dass dieser Teil des *Danielbuchs* folglich nicht auf Hebräisch bzw. Aramäisch, sondern auf Griechisch verfasst worden sein müsse. In einer Korrespondenz mit Origenes, die möglicherweise in die 240er Jahre zu datieren ist (Wallraff 2007, XVI), äußert der christliche Chronograph (Sextus) Julius Africanus Zweifel an der Echtheit der *Susanna*-Erzählung; zu diesem Briefwechsel siehe auch Eus. HE 6,31,1 = Iul. Afr. fr. T3a Wallraff, Hier. Vir. ill. 63 = Iul. Afr. fr. T2b Wallraff, Phot. Bibl. Cod. 34,7a16–20 Henry = Iul. Afr. fr. T11 Wallraff. Eines seiner Hauptargumente für die Fiktionalität dieses Textes ist das oben erläuterte etymologische Wortspiel σχίνος – σχίσει, πρίνος – πρίσαι:

Ἐπειτα, μετὰ τὸ θαυμασίως πως οὕτως ἀποφθέγξασθαι, καὶ παραδοξότατά πως αὐτοὺς ἀπελέγχει, ὥς οὐδὲ ὁ Φιλιστιώνοϋ μῖμος. Οὐ γὰρ ἐξήκει ἡ διὰ τοῦ πνεύματος ἐπίπληξις, ἀλλ' ἰδίᾳ διαστήσας ἐκάτερον ἐρωτᾷ ποῦ αὐτὴν θεάσαιτο μοιχωμένην. Ὡς δὲ ὁ μὲν ὑπὸ πρίνον' ἔφασκεν, ἀποκρίνεται ἄλλος αὐτὸν τὸν ἄγγελον, τῷ δὲ ὑπὸ σχίνον' εἰρηκότι, σχισθῆναι' παραπλησίως ἀπειλεῖ. Ἐν μὲν οὖν ἑλληνικαῖς φωναῖς τὰ τοιαῦτα ὁμοφωνεῖν συμβαίνει, παρὰ τὴν πρίνον τὸ πρίσαι καὶ σχίσει παρὰ τὴν σχίνον, ἐν δὲ τῇ ἑβραϊδὶ τῷ παντὶ διέστηκεν. Ἐξ Ἑβραίων δὲ τοῖς Ἑλλήσι μετεβλήθη πάνθ' ὅσα τῆς παλαιᾶς διαθήκης φέρεται παρὰ Ἰουδαίοις.

„Sodann, nachdem er [sc. Daniel] diesen irgendwie verwunderlichen Ausspruch getan hat, überführt er sie [sc. die beiden Ältesten] auf irgendwie sonderbare Weise, wie es noch nicht einmal der Mimos eines Philistion zu bieten hat. Denn die geistgewirkte Züchtigung reichte ihm nicht aus, sondern er nimmt sie sich einzeln zur Seite und fragt einen jeden, wo er sie beim Ehebruch beobachtet habe. Als aber der eine, unter einer Eiche, sagte, antwortete er, dass der Engel ihn ‚zersägen‘ werde, und als der andere, unter einem Mastixbaum, sagte, drohte er ihm auf ähnliche Weise an, dass er ‚gespalten werden‘ würde. In der griechischen Sprache klingen derartige Wörter ähnlich: ‚Steineiche‘ neben ‚zersägen‘ und ‚spalten‘ neben ‚Mastixbaum‘, aber in der hebräischen Sprache gibt es gehörige Unterschiede. Von Hebräern aber wurden für die Griechen all jene Texte übersetzt, die bei den Juden zum *Alten Testament* gehören.“ (Iul. Afr. Epist. Orig. 4–5 = SCH 302, p. 516 Harl/De Lange).

In seiner ausführlichen brieflichen Erwiderung der Einwände gegen die Echtheit der *Susanna*-Erzählung geht Origenes auch auf dieses Wortspiel ein (Orig. Epist. Iul. Afr. 10, p. 536–538; 18, p. 558–560 Harl/De Lange), vgl. dazu Neuschäfer (1987, 137–138). Er möchte nicht ausschließen, dass es ein hebräisches Pendant dazu geben könnte (Orig. Epist. Iul. Afr. 18, p. 558–560 Harl/De Lange) und hält letztlich an der Echtheit des Textes fest. Nach Angaben des Hieronymus hat sich Origenes mit diesem Etymologie-Problem auch im 10. Buch der *Stromateis* beschäftigt, wie er in der kurzen Einleitung zu seinem Kommentar zur *Susanna*-Erzählung bemerkt (Hier. in Dan. de Susanna prol., Z. 697–700, p. 945 Glorie; Nautin 1977, 295). Im Stellenkommentar zu den Versen 54–55 und 58–59 geht Hieronymus wohl unter Rekurs auf ebendieses 10. Buch der *Stromateis* auf die Etymologie-Diskussion ein und konstatiert, dass im Falle des Nachweises einer hebräischen Vorlage dieser Etymologie die Autorität der *Susanna*-Erzählung als Heilige Schrift bestätigt wäre (Hier. in Dan. de Susanna 54–55, 58–59, Z. 806–818, p. 948–949 Glorie).

Als geschulter Philologe kann Porphyrios seine Beobachtung über das etymologisierende Wortspiel sicherlich ohne Kenntnis dieses christlich-exegetischen Fachgesprächs gemacht haben. Es ist allerdings möglich, dass er sich entweder von Julius Africanus beeinflussen ließ oder aufgrund seiner Origenes-Lektüre davon Kenntnis bekam, da er mit dem Hinweis auf das griechische Wortspiel eben eines der Hauptargumente des Julius Africanus aufgreift, siehe dazu Harnack (1916, 73 ad fr. 43), Frassinetti (1953, 198), Meredith (1980, 1132), Croke (1983, 176 Anm. 46), Beatrice (1993b, 39.41), Frede (1999, 237), Cook (2004, 201), Magny (2006a, 185), Courtray (2011, 342 Anm. 78). Ob er vom Brief des Origenes an Julius Africanus wusste, ist nicht zu eruieren (Croke 1983, 175). Dass Porphyrios jedoch die *Stromateis* des Origenes nicht nur gekannt, sondern auch zur Abfassung von *Contra Christianos* herangezogen hat, ist sehr wahrscheinlich, s.o. Einleitung Abschnitt 1.4 unter Nr. 4.

(4) [Hier. in Dan. prol. Z. 53] *Belisque ac draconis* Wie die *Susanna*-Erzählung, so ist auch die Erzählung von *Bel und dem Drachen* ein Zusatz zum Buch *Daniel*, der einzig im griechischen *Danielbuch* enthalten ist und ebenfalls in zwei Textfassungen vorliegt (BelDr^{LXX}, BelDrTh); vgl. dazu oben Anm. 2 zum vorliegenden Testimonium. Die wahrscheinlich während der Herrschaft von Antiochos IV. Epiphanes (175–164 v.Chr.) entstandene Erzählung thematisiert die Auseinandersetzung Daniels mit dem Gott Bel/Marduk und dessen Götzenbild, den Kampf Daniels gegen die Drachen-

schlange in Babylon sowie seine Errettung aus der Löwengrube, siehe ein-
führend Tilly (2007, 43–44) und Bergmann (2011).

(5) [Hier. in Dan. prol. Z. 54–56] ,*Prophetiae Abacuc filii Iesu de tribu Levi, sicut iuxta LXX interpretes in titulo eiusdem Belis fabulae ponitur*
Vgl. BelDr^{LXX} 1: Ἐκ προφητείας Αμβακουμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευι.
In BelDrTh fehlt dieser Titel, vgl. Courtray (2007, 128). Ein jüdischer
Prophet namens Habakuk, der wahrscheinlich nicht identisch ist mit dem
Namensgeber des gleichnamigen biblischen Buchs aus dem Dodekaprophe-
ton, spielt als Helfer Daniels in der Löwengrube in *Bel et Draco* eine Rolle,
vgl. BelDr 33–39.

(6) [Hier. in Dan. prol. Z. 62–63] *Origenes et Eusebius et Apollinaris* Ori-
genes äußert sich zum Echtheitsproblem der *Susanna*-Erzählung in seinem
Antwortbrief an Julius Africanus, siehe dazu oben Anm. 3 im Kommentar
zum vorliegenden Testimonium. In diesem Brief sagt Origenes, dass die
Susanna-Erzählung im hebräischen *Danielbuch* nicht enthalten sei, hält
zugleich jedoch an der Echtheit und Autorität des Textes fest (Orig. Epist.
Iul. Afr. Harl/De Lange). Eusebios und Apollinaris dürften auf diese Thema-
tik in ihren verlorenen Repliken auf Porphyrios eingegangen sein.

15T.

Hier. in Dan. prol. Z. 86–101; CChr.SL 75A, p. 775 Glorie
= fr. 43C Harnack = fr. 30C Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 36

*Ad intellegendas autem extremas partes Danielis, multiplex Graecorum his-
toria necessaria est: Sutorii videlicet Callinici, Diodori, Hieronymi, Polybii,
Posidonii, Claudii Theonis et Andronyci cognomento Alipi, quos et Porphy-
rius secutum esse se dicit, Iosephi quoque et eorum quos ponit Iosephus,
praecipueque nostri Livii, et Pompei Trogi, atque Iustini, qui omnem ext- 5
remae visionis narrant historiam et, post Alexandrum usque ad Caesarem
Augustum, Syriae et Aegypti id est Seleuci et Antiochi et Ptolomaeorum
bella describunt; et siquando cogimur litterarum saecularium recordari et
aliqua ex his dicere quae olim omisimus, non nostrae est voluntatis sed,
ut ita dicam, gravissimae necessitatis: ut probemus ea quae ante saecula 10
multa a sanctis prophetis praedicta sunt, tam Graecorum quam Latinorum
et aliarum gentium litteris contineri.*

Um aber die hinteren Buchteile Daniels¹ zu verstehen, ist die vielfältige Geschichtsschreibung der Griechen² vonnöten: Sutorius bzw. Kallinikos³, Diodor⁴, Hieronymos⁵, Polybios⁶, Poseidonios⁷, Claudius Theon⁸ sowie Andronicus mit dem Beinamen Alipus⁹, denen auch Porphyrios nach eigener Aussage gefolgt ist¹⁰; auch Josephus¹¹ sowie diejenigen, die Josephus zugrunde legt, und dann vor allem unser Livius¹², Pompeius Trogus¹³ und Iustinus¹⁴, die die gesamte Ereignisgeschichte der letzten Vision erzählen und die Kriege zwischen Syrien und Ägypten in der Zeit nach Alexander bis hin zum Kaiser Augustus beschreiben, d.h. die Kriege des Seleukos, des Antiochos und die der Ptolemäer. Und sollten wir einmal gezwungen sein, weltliche Literatur zu erwähnen und irgendetwas daraus zu zitieren, was wir einst ausgelassen haben, dann ist nicht unser Wille dafür verantwortlich, sondern, um es einmal so zu formulieren, äußerste Notwendigkeit: um nämlich zu beweisen, dass das, was vor vielen Jahrhunderten von den heiligen Propheten vorhergesagt wurde, in den Literaturen sowohl der Griechen als auch der Lateiner und der anderen Völker enthalten ist.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. prol. Z. 87] *extremas partes Danielis* Hieronymus bezieht sich hier auf den Schluss des hebräisch-aramäischen *Danielbuchs*, genauer gesagt auf den Buchschluss Dan 10–12. Dieser Buchschluss, speziell das 11. Kapitel, bietet bei historischer Lektüre eine Fülle von Bezügen zur Makkabäerzeit. Dies veranlasste Porphyrios erstmals in der Geschichte der Danielauslegung dazu, das *Danielbuch* in Gänze als einen pseudepigraphischen, *vaticinia ex eventu* enthaltenden Text aus dem 2. Jh. v.Chr. zu verstehen. Diese These des Porphyrios kam erneut in der aufklärerischen Bibelkritik seit dem 18. Jh. n.Chr. auf und ist in der heutigen Bibelwissenschaft *communis opinio*; zur historischen Lektüre des wichtigen 11. Kapitels siehe ausführlich Wildgruber (2013, 45–168). Hieronymus grenzt sich von dieser radikal historischen Herangehensweise dadurch ab, dass er die Legitimität historischer Lesarten sowie historiographischer Vergleiche allein für die Interpretation der Schlusskapitel des *Danielbuchs* zulässt, nicht aber für die des ganzen, aus seiner Sicht prophetischen Buchs.

(2) [Hier. in Dan. prol. Z. 87–88] *multiplex Graecorum historia necessaria est* Meredith (1980, 1132) hält den Hinweis auf die Notwendigkeit der Konsultierung der griechischen Historiographie bei der Auslegung der Schlusskapitel Daniels für einen Hinweis auf die Methode des Porphyrios,

durch historische Vergleiche die biblische Heilsgeschichte ihres Nimbus zu berauben. In jedem Fall ist die an der vorliegenden Stelle geäußerte Offenheit des Hieronymus für historische Auslegungen auch auf die Danielexegese des Porphyrios zurückzuführen.

(3) [Hier. in Dan. prol. Z. 88] *Sutorii videlicet Callinici* Kallinikos von Petra, ein Sophist und Historiker mit dem Beinamen Sutorius bzw. Suctorius, war ein Zeitgenosse des Porphyrios, der von den 250er bis hinein in die 270er Jahre n.Chr. wirkte. Sein literarisches Werk ist weitgehend verloren; siehe dazu Hartmann (2001, 305–306 Anm. 173), Janiszewski (2006, 195–224) und Janiszewski et al. (2015, 188–190, Nr. 549). Das Geschichtswerk des Kallinikos, das Porphyrios bei seiner Interpretation von Dan 11 verwendete, waren dessen zehn Bücher umfassende *Alexandrinische Historien* bzw. *Περὶ τῶν κατ’ Ἀλεξάνδρειαν ἱστοριῶν βιβλία δέκα* (Cameron 1967, 382; Hartmann 2001, 305 Anm. 173). Es ist möglich, dass Porphyrios entweder von Kallinikos selbst dessen Werk erhielt oder aber dass Longin ihm das Werk per Büchersendung zukommen ließ (Janiszewski et al. 2015, 190). In seiner Kommentierung von Dan 11,21 zitiert Hieronymus ein längeres Referat einer Passage dieses Geschichtswerks über die ptolemäische Geschichte und betont dort nochmals, dass Porphyrios Sutorius gefolgt sei, siehe Hier. in Dan. 11,21 = Porph. Chr. fr. 28F. Be. Das dort zitierte Referat beendet Hieronymus mit den Worten: *Haec, Porphyrius sequens Sutorium sermone laciniosissimo prosecutus est, quae nos brevi compendio diximus* (Z. 71–73). Die Benutzung der *Alexandrinischen Historien* durch Porphyrios ist zudem von einiger Relevanz für die Datierung von *Contra Christianos* (Muscolino 2009, 484 Anm. 187). Denn dass Kallinikos seinen Text um 270/271 n.Chr. Zenobia, der Herrscherin Palmyras, als einer ‚neuen Kleopatra‘ gewidmet habe, ist eine nicht unumstrittene These, die seit Stein (1923) von zahlreichen Gelehrten vertreten wird; siehe dazu Cameron (1967, 383), Barnes (1973, 434–435), Hartmann (2001, 305–306 Anm. 173 mit Lit.), Männlein-Robert (2001, 129 mit Anm. 198), Cook (2004, 204) und Janiszewski (2006, 212–213). Cameron (1967), Barnes (1973, 434–435), Croke (1983, 177) und Croke (1984/1985, 8) schließen sich Steins These an und sehen in der Widmung an Zenobia einen Beleg dafür, dass die Jahre 270/271 n.Chr. als *terminus post quem* für die Abfassung von *Contra Christianos* verstanden werden können.

(4) [Hier. in Dan. prol. Z. 88] *Diodori* In den Büchern 17 bis 20 seines nicht vollständig überlieferten Geschichtswerks, der *Βιβλιοθήκη ἱστορικὴ*,

geht Diodorus Siculus (1. Jh. v.Chr.) auf die Regierungszeit Alexanders des Großen sowie die Zeit der Diadochen ein. Hieronymus erwähnt Diodorus neben Polybios als Quelle namentlich bei seiner Kommentierung von Dan 11,36, siehe Hier. in Dan. 11,36 = Porph. Chr. fr. 31T. Be.

(5) [Hier. in Dan. prol. Z. 89] *Hieronymi* Hieronymos von Kardia (um 360 v.Chr.–nach 272 v.Chr.) hat ein Geschichtswerk über die Diadochenkriege nach dem Tod Alexanders des Großen geschrieben, das fast gänzlich verloren ist (Barnes 1973, 434; Croke 1983, 177); siehe dazu ausführlich Hornblower (1981).

(6) [Hier. in Dan. prol. Z. 89] *Polybii* Die 40 Bücher umfassenden Ἱστορίαι des griechischen Geschichtsschreibers Polybios von Megalopolis (um 200 v.Chr.–um 120 v.Chr.), von denen allein die ersten fünf Bücher vollständig überliefert sind, behandeln im Zuge ihrer Darstellung des Aufstiegs Roms den Zeitraum vom Beginn des Ersten Punischen Krieges (264 v.Chr.) bis zum Ende des Dritten Punischen Krieges (146 v.Chr.). Für die Ereignisgeschichte hinter Dan 11 lassen sich aus diesem Werk einige Belege heranziehen, die Wildgruber (2013, 84–87) vorstellt und diskutiert. Hieronymus erwähnt Polybios neben Diodorus Siculus als Quelle namentlich bei seiner Kommentierung von Dan 11,36, siehe Hier. in Dan. 11,36 = Porph. Chr. fr. 31T. Be.

(7) [Hier. in Dan. prol. Z. 89] *Posidonii* Gemeint ist der stoische Philosoph Poseidonios von Apameia (2./1. Jh. v.Chr.); siehe Barnes (1973, 434) und Croke (1983, 178). Dieser setzte in seinem 52 Bücher umfassenden, nur in wenigen Fragmenten erhaltenen Geschichtswerk (Ἱστορίαι) die Ἱστορίαι des Polybios fort.

(8) [Hier. in Dan. prol. Z. 89] *Claudii Theonis* Über Werk und Datierung des Claudius Theon ist nichts bekannt (Croke 1983, 177; Barnes 1973, 434 mit Anm. 4).

(9) [Hier. in Dan. prol. Z. 89–90] *Andronyci cognomento Alipi* Über Werk und Datierung des Andronicus Alipus ist nichts bekannt (Croke 1983, 177; Barnes 1973, 434 mit Anm. 4). Schwartz (1894) vermutet, dass er ins 3. Jh. n.Chr. zu datieren sei, was ihn wie Kallinikos von Petra zu einem Zeitgenossen des Porphyrios machen würde.

(10) [Hier. in Dan. prol. Z. 90–91] *quos et Porphyrius secutum esse se dicit* Das *et*, das Hieronymus hier setzt (*quos et Porphyrius*), erweckt den Eindruck, als habe er das Werk der aufgezählten griechischen Historiker für die historische Danielexegese unabhängig von Porphyrios herangezogen und eingesehen. Es ist allerdings davon auszugehen, dass er die einschlägigen Passagen nur aus Porphyrios selbst kannte (Geffcken 1907, 299; Courcelle 1948, 64; Hagendahl 1958, 225–226).

(11) [Hier. in Dan. prol. Z. 91] *Iosephi* Der jüdische Historiker Flavius Josephus (1. Jh. n.Chr.) behandelt die Zeit Alexanders des Großen und der Diadochen, die Besetzung Jerusalems durch die Seleukiden (Antiochos IV. Epiphanes) sowie den Makkabäeraufstand in Jos. Ant. Jud. 11–12 und Jos. Bell. Jud. 1, bes. 1,17–19 und 1,31–67. Obwohl es an der vorliegenden Stelle den Anschein hat, als wolle Hieronymus sagen, dass Josephus nicht zu den Quellen des Porphyrios gehört habe, ist durch eine spätere Stelle des *Danielkommentars* bestätigt, dass Porphyrios Flavius Josephus in der Tat benutzte, vgl. Hier. in Dan. 12,1–3 = Porph. Chr. fr. 37F. Be.: *quae omnia narrat Iosephus, Historiae auctor hebraeae*. Darüber hinaus bezeugt Porph. Abst. 4,11, dass Porphyrios Kenntnis mehrerer Werke des Josephus hatte, da er dort die *Antiquitates Judaicae*, das *Bellum Judaicum* sowie *Contra Apionem* erwähnt; vgl. dazu Cook (2004, 193), Muscolino (2009, 484 Anm. 191) und Zambon (2012, 1445). Beatrice (1993b, 42–44) vermutet, dass Porphyrios bei seiner Datierung des *Danielbuchs* in die Makkabäerzeit von seiner Josephuslektüre inspiriert gewesen sein könnte, da der jüdische Historiker in seiner Geschichtsdarstellung auch auf die Prophetien des *Danielbuchs* eingeht; siehe dazu auch Blasius (2004, 78–84).

(12) [Hier. in Dan. prol. Z. 92] *nostri Livii* Das Possessivpronomen *nostri* deutet keine christliche Kollektividentität im Gegensatz zu einer paganen an, sondern eine kulturelle Kollektividentität der Lateinisch-Sprechenden bzw. Lateinisch-Schreibenden im Gegensatz zur griechischsprachigen Historiographie des bisherigen Namenskatalogs. Von den erhaltenen Büchern von *Ab urbe condita* des Titus Livius (1. Jh. v.Chr./1. Jh. n.Chr.) betreffen die Bücher 31 bis 45 den für die letzten Danielpartien relevanten historischen Zeitraum.

(13) [Hier. in Dan. prol. Z. 92] *Pompei Trogi* Die *Historiae Philippicae*, das Hauptwerk des in augusteischer Zeit schreibenden römischen Historikers Pompeius Trogus, sind verloren. Dem von Philipp und Alexander dem

Großen gegründeten Reich sowie den Diadochen widmete das Werk große Aufmerksamkeit. Auszüge aus den *Historiae Philippicae* finden sich bei dem ebenfalls von Hieronymus erwähnten Iustinus.

(14) [Hier. in Dan. prol. Z. 92] *Iustini* Der wohl ins 3. Jh. n.Chr. zu datierende römische Historiker Iustinus bot in seinen *Historiarum Philippicarum libri XLIV* Auszüge des gleichnamigen Geschichtswerks des Pompeius Trogus (siehe die vorausgehende Anm. 13).

16T.

**Hier. in Dan. 2,31–35, Z. 406–414; CChr.SL 75A, p. 795 Glorie
= fr. 43D Harnack = fr. 30D Ramos Jurado et al.**

In fine autem horum omnium regnorum auri, argenti, aeris et ferri: „Abscisus est lapis“ – Dominus atque Salvator – „sine manibus“ – id est absque coitu et humano semine de utero virginali – et, contritis omnibus regnis: „Factus est mons magnus, et implevit universam terram“; quod Iudaei et impius Porphyrius male ad populum referunt Israel, quem in fine saeculorum volunt esse fortissimum et omnia regna conterere et regnare in aeternum.

Aber am Ende aller dieser Reiche aus Gold, Silber, Bronze und Eisen¹ „wurde ein Stein abgeschnitten“ – der Herr und Erretter – „ohne Hände“ (Dan 2,34) – d.h. ohne Beischlaf und menschlichen Samen aus dem Mutterleib einer Jungfrau² – und, nach der Zermalmung aller Reiche „wurde er zu einem großen Berg und erfüllte die ganze Erde.“³ (Dan 2,35) Dies beziehen die Juden und der unfrome Porphyrios verkehrterweise auf das Volk Israel: Ihrem Deutungswillen nach soll es am Ende der Zeitalter das stärkste sein, alle Königreiche zermahlen und in Ewigkeit herrschen.⁴

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 2,31–35, Z. 407] *horum omnium regnorum auri, argenti, aeris et ferri* Gemeint ist der in Dan 2 von Daniel geschilderte und gedeutete Traum vom großen Standbild, dessen Kopf aus Gold, dessen Brust und Arme aus Silber, dessen Bauch und Lenden aus Bronze, dessen Schenkel aus Eisen und dessen Füße teils aus Eisen, teils aus Ton bestanden (Dan 2,31–35). Daniel deutet die aus verschiedenen Metallen bestehenden Teile der im Traum Nebukadnezars imaginierten Statue als vier aufeinan-

der folgende, aber jeweils schwächer werdende Weltreiche, beginnend mit dem neubabylonischen Reich Nebukadnezars, das durch den goldenen Kopf symbolisiert ist (Dan 2,36–45).

(2) [Hier. in Dan. 2,31–35, Z. 408–410] *„Abscisus est lapis“ – Dominus atque Salvator – „sine manibus“ – id est absque coitu et humano semine de utero virginali* Die christologische Deutung des in Dan 2,34 erwähnten „Steins“ geht ins 2. Jh. n.Chr. zurück. Bereits Justin der Märtyrer deutete den Stein auf die Jungfrauengeburt und das Wirken Christi (Just. Dial. 76,1 Marcovich). Diese Deutung findet sich z.B. auch bei Irenäus von Lyon (Iren. Haer. 3,21,7 Rousseau/Doutreleau) und bei dem anonymen Autor Adamantius, *De recta in Deum fide* 1,24–25 (GCS 4), vgl. dazu Beatrice (1993b, 29). Es ist davon auszugehen, dass Porphyrios Kenntnis von dieser christologisch-allegorischen Interpretation hatte und dass er seine Danielauslegung als ein bewusstes, geschichtsverwurzeltes Gegenstück dazu verstand, vgl. Rinaldi (1992, 129). Denn nicht zuletzt widersprach die neuplatonische Vorstellung vom Logos und dem Einen der christlichen Inkarnationslehre, vgl. Madec (1969, 179), Magny (2006a, 186), Magny (2006b, 445), Smith (2009, 42–45).

(3) [Hier. in Dan. 2,31–35, Z. 410–411] *„Factus est mons magnus“ etc.* In der von Daniel geschilderten Traumvision Nebukadnezars bricht ein Stein los, der das gesamte Standbild und damit alle Weltreiche zerstört. In der Deutung Daniels wird dieser zum Felsen gewachsene Stein als ein von Gott eingesetztes, ewiges Reich beschrieben (Dan 2,44–45).

(4) [Hier. in Dan. 2,31–35, Z. 411–414] *quod Iudaei et impius Porphyrius male ad populum referunt Israel, quem in fine saeculorum volunt esse fortissimum et omnia regna conterere et regnare in aeternum* Dass Porphyrios hier in einem Atemzug mit der zeitgenössischen jüdischen Exegese genannt wird, verdeutlicht, dass er sich wie diese gegen eine christologische Deutung des Steins gewendet hat. Es gibt allerdings trotz der von Hieronymus aufgezeigten Parallelen keine Indizien dafür, dass Porphyrios „rabbiniische Lehren gekannt hätte“ (Stein 1935, 70). Die Ähnlichkeiten dieser Porphyrios-Deutung mit jüdisch-rabbinischen Interpretationen (Magny 2006b, 441; Magny 2014, 84–85) konstatierte bereits Kellner (1865, 100). Porphyrios verstand den Passus von Nebukadnezars Traum über die Weltreiche jedenfalls stringent historisch (Reaburn 2004, 5–6). Offensichtlich sah er in dieser Deutung des zerstörerischen Steins bzw. des bleibenden Felsens als Symbol

für Israel die nationalen Hoffnungen auf einen nahe bevorstehenden Sieg über die seleukidischen Unterdrücker in der Makkabäerzeit sowie auf den ewigen Bestand eines siegreichen jüdischen Volkes gespiegelt. Dass dieser Sieg gemäß den Juden und Porphyrios in der Endzeit (*in fine saeculorum*) stattfinden solle, ist bei Porphyrios entweder dahingehend zu verstehen, dass er möglicherweise von historischen Endzeiterwartungen der Juden in der Makkabäerzeit ausging, wovon das *Danielbuch* auch selbst Zeugnis ablegt (vgl. z.B. Dan 12,4). Oder aber Porphyrios hat den Stein wirklich auf eine noch ausstehende, in der Zukunft liegende, eschatologische Befreiung und Herrschaft des jüdischen Volkes bezogen, wie die meisten Gelehrten dafür halten (Casey 1976, 21; Casey 1979, 63; Cook 2004, 206–208). Stein (1935, 76) fasst den interpretatorischen Ansatz des Plotin-Schülers bei der Daniel-Exegese wie folgt zusammen: „Der Grundsatz des Porphyrios war somit: historisch als möglich, prophetisch als nötig.“ [sic!] Die Deutung des Porphyrios gewinnt in jedem Fall als eine derartige kollektive Ermutigung der unterdrückten Juden ein psychologisierendes Element (vgl. Vaganay 1935, 2584), das – wie auch die neuere Forschung bekräftigt – im Einklang steht mit der Funktion von apokalyptischen Texten (Blasius 2004, 98; Cook 2004, 208). In seiner Interpretation der Vision von den vier Tieren und dem Menschensohn in Dan 7 nahm Porphyrios ebenfalls eine historische Deutung der aufeinander folgenden Weltreiche vor; siehe dazu unten die Anmerkungen ad Porph. Chr. fr. 21T.–23T. Be.

17T.

**Hier. in Dan. 2,46, Z. 419–427; CChr.SL 75A, p. 795 Glorie
= fr. 43E Harnack = fr. 30E Ramos Jurado et al.**

*,Tunc rex Nabuchodonosor cecidit in faciem suam, et Danielelem adoravit, et hostias et incensum praecepit ut sacrificarent ei. ‘ Hunc locum calumniatur Porphyrius: quod numquam superbissimus rex captivum adoraverit, quasi non et Lycaones ob signorum magnitudinem Paulo et Barnabae voluerint
5 hostias immolare; error ergo gentilium, qui omne quod supra se est deos putant, scripturae non debet imputari quae simpliciter refert universa quae gesta sunt.*

„Da fiel der König Nebukadnezar auf sein Angesicht und betete Daniel an und erließ den Befehl, dass ihm Opfertiere und Weihrauch dargebracht werden sollten.“ (Dan 2,46) Diese Stelle kritisiert Porphyrios böswillig, da

doch niemals der hochmütigste König einen Gefangenen angeboten hätte,¹ als ob die Lykaonier wegen der Bedeutsamkeit der Zeichen nicht auch 5 Paulus und Barnabas Opfer hätten darbringen wollen (Apg 14,8–18). Den Irrtum der Heiden, die alles, was über ihnen ist, für Götter halten, darf man also nicht der Schrift anrechnen, die schlicht und einfach alles erzählt, was getan worden ist.

Anmerkung:

(1) [Hier. in Dan. 2,46, Z. 421–423] *Hunc locum calumniatur Porphyrios: quod numquam superbissimus rex captivum adoraverit* Die Kritik des Porphyrios an dieser Passage zielte darauf ab, unrealistische bzw. unglaubwürdige Elemente in der Erzählung zu entlarven, vgl. Reaburn (2004, 6). Dabei stützte er sich auf die Erzähllogik selbst, wonach Daniel und seine drei Freunde zu den Exilierten zählten (Dan 1,1–7). Auch die hier von Porphyrios unterstrichene Hybris Nebukadnezars wird in Dan 1–4 in der Tat immer wieder hervorgehoben. Die „Demut des sonst stolzen Königs“ (Stein 1935, 76 Anm. 61) war demnach für Porphyrios problematisch. Offensichtlich sah Porphyrios in derart unglaubwürdigen und darum aus seiner Sicht unhistorischen Handlungselementen einen Beleg einerseits für die Fiktionalität des Buchs (gegen Cook 2004, 208) und andererseits für die Hoffnungen Israels auf den Sieg über die seleukidischen Unterdrücker in der Makkabäerzeit, deren politisches Vorgehen gegen die Juden in der jüdischen Historiographie (v.a. den *Makkabäerbüchern*) ebenfalls als Hybris gedeutet wurde; vgl. dazu z.B. 1 Makk 1; 2 Makk 6.

18T.

**Hier. in Dan. 2,48, Z. 439–449; CChr.SL 75A, p. 796 Glorie
= fr. 43F Harnack = fr. 30F Ramos Jurado et al.**

,Tunc rex Daniele in sublime extulit, et munera magna et multa dedit ei, et constituit eum principem super omnes provincias Babylonis, et praefecit eum magistratum super cunctos sapientes Babylonis. ‘ Et in hoc calumniator ecclesiae prophetam reprehendere nititur: quare non recusavit munera et honorem Babylonium libenter suscepit, non considerans ideo regem vidisse somnium et interpretationis mysteria per puerum revelata, ut Daniel cresceret et in loco captivitatis princeps omnium fieret Chaldaeorum et Dei omnipotentia nosceretur; [...]. 5

„Da erhöhte der König Daniel und gab ihm große und viele Geschenke und machte ihn zum Obersten über alle Provinzen Babylons und zum Vorgesetzten über alle Weisen Babylons.“ (Dan 2,48) Auch in diesem Punkt ist der böswillige Kritiker der Kirche¹ bestrebt, den Propheten zu tadeln, [und zwar dafür], weshalb er die Geschenke nicht abgelehnt und ein babylonisches Amt sogar freiwillig übernommen habe.² Doch dabei bedenkt er nicht, dass der König deswegen den Traum gesehen hat und die geheimnisvollen Deutungen deswegen durch den Jungen offenbart wurden, damit Daniel mehr Einfluss erlange und am Ort der Gefangenschaft zum Obersten aller Chaldäer aufsteige und die Allmacht Gottes erkannt würde; [...].

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 2,48, Z. 443] *calumniator ecclesiae* Da sowohl das Substantiv *calumnia* als auch das Verb *calumniari* im *Danielkommentar* des Hieronymus häufig die Kritik des Porphyrios am Buch *Daniel* bezeichnen (Belege bei Courtray 2011, 352 Anm. 135), ist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass mit dem *calumniator ecclesiae* Porphyrios gemeint ist, auch wenn er hier nicht namentlich genannt wird.

(2) [Hier. in Dan. 2,48, Z. 443–445] *prophetam reprehendere nititur: quare non recusarit munera et honorem Babylonium libenter suscepit* Die Stelle bietet nicht nur einen Beleg dafür, dass Daniel bei den Christen als Prophet galt. Die Formulierung deutet auch darauf hin, dass Porphyrios gerade den Prophetenstatus Daniels wahrscheinlich durch den Vorwurf des Opportunismus oder gar der Bestechlichkeit angreifen wollte. Dieser moralisch zugespitzte Kritikpunkt dient der Destruktion Daniels als eines von den Christen anerkannten *holy man* und mag sich inhaltlich auch an der Erzähllogik des *Danielbuchs* orientiert haben, wo speziell im ersten Kapitel betont wird, dass Daniel und seine drei Freunde als Exilanten darauf Acht gegeben hätten, ihre israelitisch-jüdische Identität inmitten der Babylonier zu bewahren. Pirioni (1985, 507–508) sieht in der Kritik des Porphyrios an Dan 2,48 eine indirekte Kritik an der politischen Aktivität von Christen im römischen Staatsdienst um 300 n.Chr. Da einerseits die Abfassungszeit von *Contra Christianos* weiterhin ungeklärt ist und andererseits eine derartige indirekte Kritik an den Christen für Porphyrios insgesamt untypisch ist, bleibt diese Interpretation fraglich, so Cook (2004, 209).

19T.

**Hier. in Dan. 3,98, Z. 763–767; CChr.SL 75A, p. 809 Glorie
= fr. 43G Harnack = fr. 30G Ramos Jurado et al.**

„Nabuchodonosor rex omnibus gentibus et linguis quae habitant in universa terra: Pax vobis multiplicetur.“ Epistola Nabuchodonosor in prophetae volumine ponitur, ut non fictus ab alio postea liber – sicut sycophanta mentitur –, sed ipsius Danielis esse credatur.

„Der König Nebukadnezar an alle Völker und Sprachgemeinschaften, die auf der ganzen Erde wohnen: Euer Friede werde groß!“¹ Der Brief Nebukadnezars ist im Buch des Propheten enthalten, damit man nachher nicht glaube, dass das Buch von einem anderen fiktiv verfasst worden sei, wie der Verleumder daherlügt,² sondern dass es von Daniel selbst stamme.

5

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 3,98, Z. 763–765] ,Nabuchodonosor rex omnibus gentibus etc. Siehe hierzu Dan 3,31 bzw. 3,98 (in jenen modernen Bibelausgaben, die den „Gesang der drei Männer im Feuerofen“ – einen griechischen Zusatz zum Buch *Daniel* – im dritten Kapitel abdrucken).

(2) [Hier. in Dan. 3,98, Z. 766–767] *ut non fictus ab alio postea liber – sicut sycophanta mentitur* – Mit dem „böswilligen Verleumder“ (Sykophant) und „Lügner“ ist zweifellos Porphyrios gemeint (Courtray 2011, 352 Anm. 137). Diese beiden abqualifizierenden Bezeichnungen bezieht bereits Eusebios auf Porphyrios, siehe Eus. HE 6,19,3 (τὰ δὲ καὶ ψευδόμενος); 6,19,9 (ψευσαμένῳ δὲ σαφῶς); 6,19,11 (τῆς τε τοῦ ψευδηγόρου συκοφαντίας) = Porph. Chr. fr. 6F. Be. Beim hier erwähnten „Brief Nebukadnezars“ handelt es sich um einen teils in der Ich-Form (Dan 3,31–4,15; 4,31–34), teils in der Er-Form (Dan 4,16–30) verfassten Text im Briefstil, der zwischen der Geschichte von den drei Männern im Feuerofen (Dan 3) und der Geschichte von Belsazars Gastmahl (Dan 5) in die Erzählung ohne Überleitung oder Einleitung intergriert ist, siehe Dan 3,31–4,34 bzw. 3,98–4,34. Der als königliches Schreiben an alle Völker der Welt stilisierte Text erzählt einen Traum Nebukadnezars vom mythischen Weltenbaum (Metzger 1991, 198–203), den Daniel dahingehend deutet, dass Nebukadnezar seine Königsherrschaft verlieren und gedemütigt werden wird, sofern er nicht dem König der Himmel Ehre erweist. Auf die Traumdeutung folgt die ausführlich geschil-

derte Demütigung des bei den Tieren hausenden Nebukadnezar sowie dessen Schlussproklamation, in der er „den Höchsten“ preist und den „König des Himmels“ lobt, vgl. dazu Bauer (1996, 109–120). Während Hieronymus diesen Text als Beleg gegen eine Spätdatierung in die Makkabäerzeit auffasste, da der Text die Verfasserschaft durch den historischen Nebukadnezar aus dem 6. Jh. v.Chr. verbürge (Reaburn 2004, 6), sah Porphyrios darin einen fiktiven Brief, der nicht allein seine Spätdatierung, sondern auch seine These von der Fiktionalität des gesamten Buchs stützte. Wie Hieronymus an anderer Stelle bemerkt, war Porphyrios davon überzeugt, dass Nebukadnezar ein äußerst hochmütiger König war, der niemals jüdische Exilanten in irgendeiner Form geehrt hätte: *Hunc locum calumniatur Porphyrius: quod numquam superbissimus rex captivum adoraverit* (Porph. Chr. fr. 17T. Be.). Der teils in der Ich-Form sich präsentierende Brief, in dem Nebukadnezar nicht nur seinen tiefen Fall und seine Demütigung, sondern auf nachdenkliche Weise auch eine Art Hinwendung zum Gott Daniels beschreibt, widerspricht diesem Hochmut sicherlich. Dass die brieflichen Äußerungen dem historischen Nebukadnezar zuzutrauen seien, hielt Porphyrios deshalb wohl für unglaublich. Er könnte in dem Text vielmehr eine Projektion jüdischer Hoffnungen auf die Demütigung der Seleukiden in der Makkabäerzeit gesehen haben. Cook (2004, 210 mit Anm. 332) weist unter Bezug auf den Hieronymus-Kommentar ad Dan 4,1 (p. 809–811 Glorie) darauf hin, dass v.a. wegen der im Brief geschilderten Verwilderung Nebukadnezars auch christliche Ausleger der Zeit teilweise an der Historizität des Textes zweifelten und deswegen den hier beschriebenen Nebukadnezar als Symbol für den Teufel deuteten. Gesichert ist diese allegorische Interpretation für Origenes, die er mit Bezug auf Jes 14 in Orig. Princ. 1,5,5; 4,3,9 und möglicherweise auch in seinen *Stromateis* ausführte (so der Herausgeber des *Danielkommentars* des Hieronymus, Glorie, im Apparat ad Z. 775/792, p. 809).

20T.

**Hier. in Dan. 5,10a, Z. 103–108; CChr.SL 75A, p. 824 Glorie
= fr. 43J Harnack = fr. 30H Ramos Jurado et al.**

„Regina autem pro re quae acciderat regi et optimatibus eius convivii domum ingressa est, et proloquens ait. ‘Hanc Iosephus aviam Baldasaris, Origenes matrem scribunt, unde et novit praeterita quae rex ignorabat; evigilet ergo Porphyrius qui eam Baldasaris somniavit uxorem, et illudit plus scire quam
5 *maritum.*

„Die Königin aber ging wegen der Sache, die dem König und seinen Mächtigen widerfahren war, ins Haus des Gastmahls hinein, und äußerte sich folgendermaßen.“¹ (Dan 5,10) Josephus schreibt, dass diese [sc. Königin] die Großmutter Belsazars² war, und Origenes, dass sie dessen Mutter³ war. Deshalb wusste sie auch das Vergangene, das der König nicht wusste. Porphyrios möge also aus dem Schlaf erwachen, der sich im Traum zusammen- gereimt hat, dass sie die Ehefrau Belsazars war und der sich darüber lustig macht, dass sie mehr wisse als ihr Ehemann.⁴

5

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 5,10a, Z. 103–105] *Regina autem pro re quae acciderat regi etc.* Kontext der Stelle ist das Gastmahl Belsazars, in dessen Verlauf eine Menschenhand den unverständlichen Schriftzug „Mene, mene, tekel upharsin“ an die Wand schreibt. Die hier genannte „Königin“ weist den König Belsazar darauf hin, dass Daniel den Schriftzug deuten könne, was er dann auch tut (Dan 5,1–30).

(2) [Hier. in Dan. 5,10a, Z. 105] *Hanc Iosephus aviam Baldasaris* Flavius Josephus paraphrasiert die vorliegende Szene in Jos. Ant. Jud. 10,237 und verwendet dabei für die „Königin“ das Wort μάμμη, das im Sprachgebrauch des Flavius Josephus „Großmutter“ bedeutet.

(3) [Hier. in Dan. 5,10a, Z. 106] *Origenes matrem scribunt* Nach Angaben des Herausgebers Glorie im Apparat ad loc. könnte sich Origenes zu dieser Frage in seinen verlorenen *Stromateis* geäußert haben.

(4) [Hier. in Dan. 5,10a, Z. 107–108] *evigilet ergo Porphyrius qui eam Baldasaris somniavit uxorem, et illudit plus scire quam maritum* Sowohl im aramäischen Text der Stelle (מלכא) als auch im griechischen Übersetzungstext (βασιλισσα) von DanTh und Dan^{LXX} bedeutet das in Rede stehende Substantiv „Königin“. Als Belsazar noch ganz betroffen durch den Schriftzug an der Wand ist (Dan 5,5–9), weist sie auf die Deutekompetenzen Daniels hin, den sie allerdings derart allgemein und unpersönlich einführt, dass der Eindruck entsteht, er sei Belsazar völlig unbekannt. Wenn es wirklich die Ehefrau Belsazars ist, die hier gemeint sein soll, entsteht die in den Augen des Porphyrios lächerliche Situation, dass sie als Ehefrau besser über die zurückliegenden Traumdeutungen Daniels am Hof Nebukadnezars Bescheid weiß als ihr Mann, obwohl Belsazar in der Erzähllogik des *Dani-*

elbuchs der Sohn Nebukadnezars ist (Dan 5,11–12). Dieser Erzählpassus erschien offensichtlich bereits Juden und Christen vor Porphyrios problematisch, weshalb Flavius Josephus und Origenes die Begründung der besonderen Kenntnis der Vergangenheit durch die Änderung des Verwandtschaftsgrades in „Großmutter“ bzw. „Mutter“ liefern. Die moderne Bibelexegese geht davon aus, dass im Kontext von Dan 5 die Königsmutter gemeint sein müsse (siehe z.B. Bauer 1996, 124; Dietrich/Arnet 2013, 693 s.v. מלכא) und dass Porphyrios sich folglich geirrt habe (Vaganay 1935, 2583; Cook 2004, 211). Für die Bedeutung „Königsmutter“ spricht ferner, dass bereits zu Beginn des fünften Kapitels gesagt wird, dass die Frauen und Nebenfrauen des Königs – und damit auch die Königin – bei seinem Gastmahl anwesend gewesen seien (Dan 5,2). Die Königin, die in Kapitel 5,10 im Aramäischen und in DanTh (nicht aber in Dan^{LXX}) erst in den Festsaal „hineintritt“, ist demnach mit größerer Wahrscheinlichkeit die Königsmutter. Zweifelsohne ist die Deutung des Porphyrios ridikulisierend (Cook 2004, 210–211). Doch die Ridikulisierung entsteht nicht vornehmlich aus Böswilligkeit, sondern schlichtweg dadurch, dass er die Bedeutung der Vokabel „Königin“ nicht presst. Vielmehr versteht er die Vokabel wörtlich als „Ehefrau des Königs“, ohne sie wie Flavius Josephus und Origenes semantisch anders zu füllen, um textliche Ungereimtheiten zu vermeiden. Auch wenn Porphyrios sich über die semantische Breite des Bibelgriechischen in diesem Fall nicht ganz im Klaren war und sein Kritikpunkt dadurch an objektiver Durchschlagskraft verliert, verdeutlicht der vorliegende Text, dass der Kampfmittelstatus der Bibelinterpretation des Porphyrios im Wesentlichen durch seine kühle Auslegungsmethode bedingt ist, die den Bibeltext als einen Text auffasst, der primär nach seinem Wortlaut verstanden werden müsse, vgl. dazu Eus. HE 6,19,4 = Porph. Chr. fr. 6F. Be.

21T.

**Hier. in Dan. 7,7b, Z. 569–579; CChr.SL 75A, p. 843 Glorie
= fr. 43L Harnack = fr. 30I Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 37**

„Et habebat [sc. bestia] cornua decem.“ Porphyrius duas posteriores bestias, Macedonum et Romanorum, in uno Macedonum regno ponit et dividit: pardum volens intellegi ipsum Alexandrum, bestiam autem dissimilem ceteris bestiis quattuor Alexandri successores, et deinde usque ad Antiochum cognomento Epiphanen decem reges enumerat qui fuerint saevissimi, ipsosque reges non unius ponit regni, verbi gratia Macedoniae, Syriae,

Asiae et Aegypti, sed de diversis regnis unum efficit regnorum ordinem, ut videlicet ea quae scripta sunt: ‚Os loquens ingentia‘, non de Antichristo sed de Antiocho dicta credantur.

„Und es [sc. das Tier] hatte zehn Hörner.“¹ (Dan 7,7) Porphyrios bezieht die beiden letzten Tiere, die für die Makedonier und Römer stehen, auf ein einziges Reich, nämlich das der Makedonier, und nimmt so seine Aufteilung vor: Er möchte, dass man unter dem Leoparden Alexander selbst verstehe, unter dem Tier aber, das den anderen Tieren unähnlich ist, die vier Diadochen Alexanders,² und dann zählt er bis zu Antiochos mit dem Beinamen Epiphanes zehn äußerst grausame Könige auf. Diese Könige lässt er nicht einem einzigen Reich angehören, um hier Makedonien, Syrien, Asien und Ägypten zu nennen, sondern er lässt aus unterschiedlichen Reichen einen einzigen Ablauf der Reiche entstehen,³ damit man freilich glaube, dass das, was geschrieben steht: „Ein Mund, der Gewaltiges redet“ (Dan 7,8; 7,20), nicht vom Antichrist, sondern von Antiochos gesagt worden sei. 10

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 7,7b, Z. 569] *‚Et habebat [sc. bestia] cornua decem.‘* Mit dem siebten Kapitel beginnt die zweite Hälfte des *Danielbuchs*, die inhaltlich durch Visionen und Prophezeiungen geprägt ist. Der erste Abschnitt des siebten Kapitels (Dan 7,1–14) enthält die Traumvision Daniels über die vier aus dem Meer steigenden Tiere (Löwe, Bär, Leopard, Tier mit zehn Hörnern) und den Menschensohn, der zweite Abschnitt die Deutung dieser Vision (Dan 7,15–28). Gemäß diesem Passus symbolisieren die vier Tiere vier Königreiche.

(2) [Hier. in Dan. 7,7b, Z. 569–573] *Porphyrius duas posteriores bestias, Macedonum et Romanorum, in uno Macedonum regno ponit et dividit: pardum volens intellegi ipsum Alexandrum, bestiam autem dissimilem ceteris bestiis quattuor Alexandri successores* Nach der christlichen Deutung, die Hieronymus in seinem Kommentar ad Dan 7,4–7a referiert, steht der Löwe für Babylon, der Bär für Persien, der Leopard für Makedonien, und das vierte Tier mit den zehn Hörnern für das Römische Reich, vgl. Cook (2004, 211). Nach allem, was aus den Angaben des Hieronymus erschließbar ist, sah Porphyrios in dem Löwen ebenfalls Babylon, in dem Bären das Medo-Persische Reich, in dem Leoparden Alexander den Großen (336–323 v.Chr.) und in dem vierten Tier mit den zehn Hörnern die Diado-

chenreiche (Casey 1976, 22–23; Cook 2004, 212). In der syrischen exegetischen Tradition seit dem 4. Jh. n.Chr. gibt es Parallelen dieser Reichseinteilung. So bezieht etwa der syrische Kirchenvater Aphrahat das erste Tier auf Babylon, das zweite auf das Medo-Persische Reich, das dritte auf Alexander und das vierte auf Griechenland und Rom; siehe dazu Casey (1976, 29), Casey (1990, 140) und Cook (2004, 212 mit Anm. 343–344). Mehrere Parallelen wie diese sowie die historisch auf die Makkabäerzeit bezogene, nicht-eschatologische Textauslegung haben Maurice Casey (Casey 1976; Casey 1979, 51–70; Casey 1990) dazu bewogen, eine Beeinflussung des Porphyrios durch die syrische Daniel-Exegese zu vertreten, die auch Meredith (1980, 1133) für denkbar hält. Ferch (1982) bestreitet dagegen, dass Porphyrios von der syrischen Exegese beeinflusst gewesen sei, weil eine solche exegetische Tradition vor Porphyrios nicht nachweisbar sei und weil es trotz mancher inhaltlicher Parallelen in der Auslegung auch Unterschiede im Detail gebe. Eine derartige Beeinflussung weist auch Millar (1997, 251) zurück. Zur Forschungsdiskussion, ob Porphyrios von östlichen, speziell syrischen Textauslegungstraditionen christlicher Gelehrter beeinflusst gewesen sein könnte, siehe Cook (2004, 188–191) und Muscolino (2009, 482–483 Anm. 181).

(3) [Hier. in Dan. 7,7b, Z. 573–577] *et deinde usque ad Antiochum cognomento Epiphanen decem reges enumerat qui fuerint saevissimi, ipsosque reges non unius ponit regni, verbi gratia Macedoniae, Syriae, Asiae et Aegypti, sed de diversis regnis unum efficit regnorum ordinem* Hieronymus kritisiert die Art und Weise, wie Porphyrios die zehn „grausamsten“ Könige der Diadochenzeit in eine Abfolge bringt, ohne allerdings deren Namen zu nennen, die Porphyrios offensichtlich in *Contra Christianos* aufgezählt hat (*reges enumerat*). Nach Ansicht des Hieronymus hätte Porphyrios zwischen den verschiedenen Diadochenreichen differenzieren sollen (vgl. Reaburn 2004, 7). Dies lässt darauf schließen, dass der Neuplatoniker das Reich nach Alexander dem Großen gewissermaßen als eine Einheit betrachtete.

22T.

Hier. in Dan. 7,7c/8, Z. 580–592; CChr.SL 75A, p. 843–844 Glorie = fr. 43M Harnack = fr. 30J Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 38

,Et habebat cornua decem. Considerabam cornua, et ecce cornu aliud parvulum ortum est de medio eorum, et tria de cornibus primis evulsa sunt

a facie eius; et ecce oculi quasi oculi hominis erant in cornu isto, et os loquens ingentia. ‘ Frustra Porphyrius cornu parvulum, quod post decem cornua ortum est: Ἐπιφανὴν Antiochum suspicatur, et de decem cornibus tria evulsa cornua: sextum Ptolomaeum cognomento Philometorem et septimum Ptolomaeum Εὐεργέτην et Artaxiam regem Armeniae, quorum priores multo antequam Antiochus nasceretur mortui sunt – contra Artaxiam vero dimicasse quidem Antiochum novimus, sed illum in regno pristino permansisse –.

„Und es hatte zehn Hörner. Ich betrachtete die Hörner, und siehe, da stieg ein anderes, kleines Horn mitten aus ihnen empor, und drei der ersten Hörner wurden vor ihm ausgerissen; und siehe, auf diesem Horn waren Augen wie die Augen eines Menschen, und ein Mund, der Gewaltiges redete.“¹ (Dan 7,7–8) Vergeblich stellt Porphyrios die Mutmaßung auf, dass das kleine Horn, das nach den zehn Hörnern emporstieg, Epiphanes Antiochos sei² und dass die drei von den zehn Hörnern ausgerissenen Hörner folgende Personen seien: Ptolemaios VI. Philometor³, Ptolemaios VII. Euergetes⁴ und Artaxias⁵, der König von Armenien. Die Erstgenannten von diesen sind lange vor der Geburt des Antiochos gestorben;⁶ wir wissen freilich, dass Antiochos gegen Artaxias gekämpft hat, dass der aber dennoch in seinem früheren Reich verblieb.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 7,7c/8, Z. 580–584] ,Et habebat cornua decem. Considerabam cornua etc. Im Kontext des *Danielbuchs* geht es an dieser Stelle um das vierte Tier in der Traumvision Daniels von den vier Tieren (Dan 7,1–14).

(2) [Hier. in Dan. 7,7c/8, Z. 585–586] Frustra Porphyrius cornu parvulum, quod post decem cornua ortum est: Ἐπιφανὴν Antiochum suspicatur Porphyrios’ Identifikation des kleinen Horns mit dem seleukidischen Herrscher Antiochos IV. Epiphanes (175–164 v.Chr.) ist im Kontext seiner Datierung des *Danielbuchs* in die Makkabäerzeit zu verstehen. Wie aus Porph. Abst. 4,11 ersichtlich ist, kannte Porphyrios Antiochos IV. Epiphanes als Unterdrücker der Juden primär aus dem Werk des jüdisch-hellenistischen Historikers und Gelehrten Flavius Josephus. Gegen Ende des zehnten Buchs seiner *Antiquitates Judaicae*, die Porphyrios kannte (Porph. Abst. 4,11), findet sich ein Passus, in dem Flavius Josephus die Vision Daniels vom Widder und vom Ziegenbock (Dan 8) auf die Makkabäerzeit hin deutet und dabei das

kleine Horn des Ziegenbocks mit Antiochos IV. Epiphanes identifiziert (Jos. Ant. Jud. 10,272–276, vgl. auch 12,320–322). Deswegen vermutet Cook (2004, 212–213) mit Recht, dass Porphyrios diese Identifikation des Antiochos mit dem Horn des Ziegenbocks in Dan 8 auf die Interpretation des kleinen Horns in Dan 7 übertragen haben könnte.

(3) [Hier. in Dan. 7,7c/8, Z. 586–588] *et de decem cornibus tria evulsa cornua: sextum Ptolomaeum cognomento Philometorem* Als Kriterium für die Identifikation der drei ausgerissenen Hörner setzt Porphyrios offensichtlich die militärischen Niederlagen der drei genannten Herrscher an (Casey 1976, 19; Cook 2004, 214). Casey (1976, 19) hält die porphyrianische Identifikation der drei Hörner mit den genannten Herrschern für verfehlt. Ptolemaios VI. Philometor (180–145 v.Chr.) jedenfalls kämpfte im 6. Syrischen Krieg (169–168 v.Chr.) gegen Antiochos IV. Epiphanes. Auf diesen Krieg geht Porphyrios im Rahmen seiner Exegese des 11. Kapitels des *Danielbuchs* wiederholt ein; siehe dazu die Anmerkungen ad Porph. Chr. fr. 27T. Be. sowie ad Porph. Chr. fr. 29F. Be.

(4) [Hier. in Dan. 7,7c/8, Z. 588–589] *et septimum Ptolomaeum Έπεργέτην* Einen Ptolemaios VII. gab es wahrscheinlich nicht, wie die neuere Forschung plausibel zu machen versucht, siehe dazu Mittag (2006, 20 Anm. 10). Gemeint ist hier Ptolemaios VIII. Euergetes II. (170–163/145–116 v.Chr.), vgl. Cook (2004, 213–214); Regierungsdaten nach Frevel (2012, 828). Zur Verwechslung des Hieronymus siehe auch Stein (1935, 71 Anm. 42).

(5) [Hier. in Dan. 7,7c/8, Z. 589] *et Artarxiam* Der armenische König Artaxias (190–ca. 160 v.Chr.) wurde um das Jahr 165 v.Chr. von Antiochos IV. Epiphanes gefangen genommen, kam jedoch durch dessen Tod kurz darauf wieder an die Macht, vgl. dazu App. Syr. 66,349 und Brodersen (1989, 65–66). Die Ausführungen des Porphyrios über den Feldzug Antiochos' IV. Epiphanes gegen Artaxias gibt Hieronymus an anderer Stelle seines Kommentars wieder, siehe Porph. Chr. fr. 36F. Be. (= Hier. in Dan. 11,44–45). Zu Artaxias siehe Schottky (1989, 135–147, 181–197).

(6) [Hier. in Dan. 7,7c/8, Z. 589–590] *quorum priores multo antequam Antiochus nasceretur mortui sunt [...]* Mit den *priores* meint Hieronymus die beiden von ihm zuerst genannten ptolemäischen Herrscher. Die Chronologie, die Hieronymus an der vorliegenden Stelle bietet, ist allerdings falsch. Beide Herrscher überlebten Antiochos IV. Epiphanes (Lataix 1897,

168; Casey 1976, 19–20; Cook 2004, 213–214). Casey (1976, 20) zufolge habe Hieronymus die genannten ptolemäischen Herrscher mit früheren Ptolemäern verwechselt, die vor Antiochos IV. Epiphanes starben, nämlich mit Ptolemaios III. Euergetes I. (246–221 v.Chr.) und wahrscheinlich mit Ptolemaios II. Philadelphos (283–246 v.Chr.); Regierungsdaten nach Frevel (2012, 828).

23T.

**Hier. in Dan. 7,14b, Z. 697–707; CChr.SL 75A, p. 848 Glorie
= fr. 43M Harnack = fr. 30J Ramos Jurado et al.**

„Et omnis populus, tribus ac linguae ipsi servient: potestas eius potestas aeterna quae non auferetur, et regnum eius quod non corrumpetur. ‘Hoc cui potest hominum convenire, respondeat Porphyrius, aut quis iste tam potens sit qui cornu parvum – quem Antiochum interpretatur – fregerit atque contriverit; si responderit Antiochi principes a Iuda Machabaeo fuisse superatos, docere debet quomodo cum nubibus caeli veniat quasi filius hominis, et offeratur vetusto dierum, et detur ei potestas et regnum, et omnes populi ac tribus serviant illi, et potestas eius aeterna sit quae nullo fine claudatur.

„Und jedes Volk, (jeder) Stamm und (alle) Sprachgemeinschaften werden ihm dienen: Seine Macht ist eine ewige Macht, die nicht weggenommen werden wird, und sein Königreich wird ein solches sein, das nicht zerstört werden wird.“¹ (Dan 7,14) Auf welchen Menschen dies zutreffen kann, soll Porphyrios beantworten, oder wer derart mächtig ist, dass er das kleine Horn – das er als Antiochos deutet – zerbrochen und zertrümmert hat.² Falls er antworten sollte, dass die militärischen Anführer des Antiochos von Judas Makkabäus überwältigt worden seien,³ dann muss er erklären, wie er auf den Wolken des Himmels wie ein Menschensohn kommen, dem Alten der Tage dargebracht werden und ihm Macht und ein Königreich gegeben werden sollen? Und wie alle Völker und Stämme ihm dienen sollen und wie seine Macht ewig sein soll, ohne durch ein Ende begrenzt zu werden?

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 7,14b, Z. 697–699] *„Et omnis populus, tribus ac linguae ipsi servient etc.* Im Kontext des siebten Kapitels geht es um die Vision Daniels vom sogenannten Menschensohn. Der Begriff „Menschensohn“ ist in den

neutestamentlichen Evangelien ein wichtiger christologischer Hoheitstitel, bei dessen Ausprägung auch Dan 7,13–14 eine Rolle spielte (Hahn 1995, 13–66). Deshalb wurde dieser Passus des *Danielbuchs* in der christlichen Auslegungstradition auf Christus bezogen, und zwar teilweise mit der Absicht, Jesus als eschatologische Richtergestalt zu zeichnen, vgl. dazu z.B. Mk 13,26–27; Mt 25,31–32 und die Auslegungen des Hieronymus zu Dan 7,13b.

(2) [Hier. in Dan. 7,14b, Z. 700–702] *Hoc cui potest hominum convenire, respondeat Porphyrius, aut quis iste tam potens sit qui cornu parvum – quem Antiochum interpretatur – fregerit atque contriverit* Zur Identifikation des „kleinen Horns“ mit Antiochos IV. Epiphanes siehe Porph. Chr. fr. 22T. Be. Anm. 2.

(3) [Hier. in Dan. 7,14b, Z. 703–704] *si responderit Antiochi principes a Iuda Machabaeo fuisse superatos* Judas Makkabäus (gest. 160 v.Chr.) war der Sohn des jüdischen Priesters Mattathias, der seinerseits den Aufstand der Juden gegen die seleukidische Religionsunterdrückung unter Antiochos IV. Epiphanes auslöste (1 Makk 2; Jos. Ant. Jud. 12,265–285). Nach dem Tod seines Vaters avancierte Judas Makkabäus 167/166 v.Chr. zum Führer der Aufständischen (1 Makk 3–9; 2 Makk 8–15; Jos. Ant. Jud. 12,285–434). Die ältere Forschung ging davon aus, dass der Text des Hieronymus im vorliegenden Testimonium dahingehend zu verstehen sei, dass Porphyrios den „Menschensohn“ mit Judas Makkabäus identifizierte (Lataix 1897, 168). Aufgrund des polemischen Charakters und des literarischen Stils dieser Passage, die viele Fragen enthält und an der vorliegenden Stelle eine mögliche Antwort des Porphyrios durch einen Bedingungssatz einleitet (*si responderit*), werden in der neueren Forschung Zweifel an dieser Deutung laut. Während Beatrice (1993b, 37) es immer noch für möglich hält, dass laut Ansicht des Porphyrios Judas Makkabäus der „Menschensohn“ gewesen sei, schließen Casey (1976, 20), Casey (1979, 63–64) und Cook (2004, 214) diese auf ein Individuum bezogene Interpretation aus. Vielmehr weisen Casey (1976, 20–21), Casey (1979, 64) und Cook (2004, 214) auf einen späteren Kommentar des Hieronymus ad Dan 11,44–45 hin, wo sich ein sicherer Beleg dafür findet, dass Porphyrios den „Menschensohn“ aus Dan 7 genauso wie den „Stein“ aus Dan 2 kollektiv gedeutet und auf die Juden insgesamt bezogen hat:

qui sit ille lapis qui, de monte abscisus sine manibus, creverit in montem magnum et orbem impleverit et quadriformem imaginem contriverit? [= Dan 2,34–35] qui sit ille filius hominis qui cum nubibus venturus sit et staturus ante vetustum dierum et dandum sit ei regnum quod nullo fine claudatur omnesque populi, tribus ac linguae

ipsi servituri sint? [= Dan 7,13–14] *Haec quae manifesta sunt praeterit* [sc. Porphyrius], *et de Iudaeis asserit prophetari quos usque hodie servire cognoscimus* (Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 411–419, p. 932 Glorie = Porph. Chr. fr. 36F. Be.).

Diese kollektivistische Interpretation stimmt im Übrigen mit dem *Danielbuch* selbst überein, wo in der Deutung der Vision von den vier Tieren und vom Menschensohn (Dan 7,15–28) die „Heiligen des Höchsten“ bzw. „das Volk der Heiligen des Höchsten“ als obsiegend und triumphierend dargestellt werden (Dan 7,18; 7,27). Ob Porphyrios diese kollektive Deutung des Menschensohns in ähnlicher Weise eschatologisch verstand wie den Stein in Dan 2,34–35 (siehe Porph. Chr. fr. 16T. Be. Anm. 4), gibt das Textmaterial nicht her (Cook 2004, 215). Casey (1976, 21–22) ist der Auffassung, Porphyrios habe eine historische Deutung des „Menschensohns“ als Kollektiv der Heiligen vertreten, und zwar in dem Sinne, dass der Triumph des „Menschensohns“ den Sieg der Makkabäer über die Seleukiden 164 v.Chr. symbolisiert habe. In der christlichen Exegese von Dan 7,13–14 gibt es auch eine kollektivistische Interpretation des Menschensohns, die im *Danielkommentar* von Ephräm dem Syrer (4. Jh. n.Chr.) erstmals bezeugt ist; siehe dazu Casey (1976, 26) und Cook (2004, 215).

24T.

**Hier. in Dan. 9,1, Z. 1–10; CChr.SL 75A, p. 860 Glorie
= fr. 43N Harnack = fr. 30K Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 39**

„In anno primo Darii filii Assueri de semine Medorum, qui imperavit super regnum Chaldaeorum.‘ Hic est Darius qui cum Cyro Chaldaeos Babylo-niosque superavit; ne putemus illum Darium cuius secundo anno templum aedificatum est – quod Porphyrius suspicatur, ut annos Danielis extendat –, vel eum qui ab Alexandro Macedonum rege superatus est. Addit ergo nomen patris additque victoriam, quia primus de semine Medorum subvertit regnum Chaldaeorum, ut auferat, propter similitudinem nominis, lectionis errorem.

„Im ersten Jahr des Darius, des Sohnes des Ahasveros aus der Nachkommenschaft der Meder, der über das Reich der Chaldäer herrschte.“¹ (Dan 9,1) Dies ist der Darius, der zusammen mit Kyros die Chaldäer und Babylo-nier besiegte.² Lasst uns nicht meinen, es sei jener Darius, in dessen zweitem Regierungsjahr der Tempel gebaut wurde – wie Porphyrios mutmaßt, um die Lebenszeit Daniels auszudehnen –,³ oder jener, der von Alexander, dem König der Makedonen, besiegt wurde⁴. Er fügt also den Namen des Vaters

10 hinzu und er fügt den Sieg hinzu, weil er als erster aus der Nachkommenschaft der Meder das Reich der Chaldäer besiegt hat, um wegen der Namensähnlichkeit einen Fehler beim Lesen zu vermeiden.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 9,1, Z. 1–3] *„In anno primo Darii filii Assueri de semine Medorum, qui imperavit super regnum Chaldaeorum.“* Die hier vorgenommene Datierung ist mit Blick auf die Verwandtschaftsbeziehung als unhistorisch anzusehen. Sollte der Autor des *Danielbuchs* mit „Darius dem Meder“ Darius I. (522–486 v.Chr.) gemeint haben, so wäre Ahasveros (= Xerxes I., 486–465 v.Chr.) nicht dessen Vater, sondern dessen Sohn (Bauer 1996, 181–182; Neef 2011, 3033 ad Dan 9,1). Unhistorische bzw. historisch unpräzise Aussagen wie diese kommen im biblischen *Danielbuch* des Öfteren vor, siehe dazu die Zusammenstellung bei Collins (1993, 29–33) und Witte (2010, 499–500). Nach Bauer (1996, 181) ist es möglich, dass der Verfasser des *Danielbuchs* durch die merkwürdige Zusammenstellung der Eigennamen und Nationalitätsbezeichnungen drei der vier Reiche aus dem Weltreiche-Schema verbinden wollte: Chaldäer/Babylon, Meder und Perser.

(2) [Hier. in Dan. 9,1, Z. 3–4] *Hic est Darius qui cum Cyro Chaldaeos Babyloniosque superavit* An einer anderen Stelle seines *Danielkommentars* geht Hieronymus näher auf „Darius den Meder“ ein:

[...] quo interfecto [sc. Baldasar] a Dario rege Medorum, qui Cyri regis Persarum avunculus fuit, et Cyro Persa [...] destructum esse imperium Chaldaeorum – quod quidem et Xenophon in Cyri maioris scribit Infantia, et Pompeius Trogus, et multi alii qui barbaras scripsere historias –; hunc Darium, in graecis voluminibus, quidam Astyagen, alii Astyagis filium putant et alio apud eos appellari nomine.

„Nach dessen Ermordung [sc. Belsazars] wurde das Reich der Chaldäer von Darius, dem König der Meder, der der Onkel mütterlicherseits von Kyros dem Perserkönig war, und von Kyros dem Perser [...] zerstört. Dies jedenfalls schreibt Xenophon in seiner *Kyropädie* sowie Pompeius Trogus und viele andere, die die Geschichte der Barbaren aufgeschrieben haben. Diesen Darius halten in den griechischen Büchern einige für Astyages, andere für den Sohn des Astyages, und er wird bei ihnen mit einem anderen Namen bezeichnet.“ (Hier. in Dan. 5,1, Z. 15–22, p. 820–821 Glorie).

Vgl. zu diesen Angaben des Hieronymus auch die inhaltlich ähnlichen Aussagen bei Jos. Ant. Jud. 10,248–249. Die Lebenszeit des letzten medischen Herrschers Astyages, der von Kyros II. gefangen genommen wurde, ist in etwa auf 585–549 v.Chr. zu datieren, vgl. Cook (2004, 216–217 Anm. 368).

(3) [Hier. in Dan. 9,1, Z. 4–6] *ne putemus illum Darium cuius secundo anno templum aedificatum est – quod Porphyrius suspicatur, ut annos Danielis extendat* – Offensichtlich ging Porphyrios davon aus, dass der Verfasser des *Danielbuchs* an der vorliegenden Stelle den persischen König Darius I. (522–486 v.Chr.) im Auge hatte (Cook 2004, 216). Grund dafür könnte sein, dass ein medischer König namens Darius in den griechischen Geschichtswerken nicht erwähnt wird (Lataix 1897, 169). Nach Ansicht von Frassinetti (1953, 200–201) könnte Porphyrios vermutet haben, dass der Verfasser des *Danielbuchs* einen Zeitgenossen des Kyros mit Darius I. oder Darius III. verwechselt habe. Keinesfalls hat Porphyrios demnach die fiktive Gestalt „Darius der Meder“ als historisch akzeptiert, wie Casey (1976, 30) suggeriert. Vielmehr zeigt seine Identifizierung des hier erwähnten Darius mit Darius I., dass er die Bezeichnung „Darius der Meder“ als problematisch empfand und von einem chronologischen Fehler seitens des hellenistischen Verfassers des *Danielbuchs* ausging (Frassinetti 1953, 201; Cook 2004, 217). Diese historische Fehlerhaftigkeit hat Porphyrios womöglich auch zur Unterstützung seiner These der Spätdatierung geltend gemacht. Durch diese Chronologisierung des Königs Darius ergibt sich freilich das Kuriosum, dass die Lebenszeit Daniels mitunter ins Unrealistische ansteigt: *quod Porphyrius suspicatur, ut annos Danielis extendat*. Denn das Buch Daniel lässt das Wirken der Hauptfigur zu Beginn des 6. Jhs. v.Chr. unter Nebukadnezar im Jünglingsalter beginnen (605–562 v.Chr.), sodass er unter Darius I. bereits ein Greis von knapp hundert Jahren gewesen sein müsste. Da Daniel laut Dan 11,1 in Darius’ erstem Regierungsjahr in dessen Diensten stand, ergibt sich das nach Ansicht des Porphyrios unrealistische Element eines hohen Alters, das Hieronymus mit seiner eigenen Datierung des Darius zurücksetzen möchte. Im zweiten Jahr seiner Regierungszeit erließ Darius I. einen Erlass zum Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels, der 586/587 v.Chr. von Nebukadnezar zerstört worden war (Esra 4,24; Hag 1,15; 2,10; Sach 1,7). Dieser sogenannte Zweite Tempel wurde nach biblischen Angaben im sechsten Regierungsjahr des Darius um 515 v.Chr. vollendet (Esra 6,1–15; 9,9). Die Formulierung des Hieronymus (*Darium cuius secundo anno templum aedificatum est*) lässt darauf schließen, dass Porphyrios selbst Kenntnis hatte vom Bau des Tempels unter Darius I., und zwar entweder aufgrund einer Bibellektüre von *Esra*, *Haggai* und *Sacharja* oder aber aufgrund von Jos. Ant. Jud. 11,29–119 (hier: 11,29–30; 11,79), wo ebenfalls davon berichtet wird.

(4) [Hier. in Dan. 9,1, Z. 6–7] *vel eum qui ab Alexandro Macedonum rege superatus est* Gemeint ist Darius III. (336–330 v.Chr.), der 330 v.Chr. auf der Flucht vor Alexander dem Großen von eigenen Gefolgsleuten ermordet wurde, vgl. Cook (2004, 216).

25T.

**Hier. in Is. liber XI prol., Z. 1–24; CChr.SL 73, p. 427–428 Adriaen
= fr. 43X Harnack = fr. 30U Anm. 49 Ramos Jurado et al.
= fr. a Appendix I Morlet (2011d, 46)**

Difficile, immo impossibile est placere omnibus; nec tanta vultuum, quanta sententiarum diversitas est. In explanatione duodecim prophetarum longior quibusdam visus sum, quam oportuit; et ob hanc causam in commentariolis Danielis brevitati studui, praeter ultimam et penultimam visionem, in quibus
 5 *me necesse fuit ob obscuritatis magnitudinem sermonem tendere; praecipueque in expositione septem et sexaginta duarum et unius hebdomadarum, in quibus disserendis quid Africanus temporum scriptor, quid Origenes, et Caesariensis Eusebius, Clemens quoque Alexandrinae ecclesiae presbyter, et Apollinaris Laodicens Hippolytusque, et Hebraei, et Tertullianus senserint, breviter comprehendi, lectoris arbitrio derelinquens quid de pluribus eligeret. Itaque quod nos verecundia fecimus iudicandi, et eorum honore qui lecturi erant, quibusdam forte non placeat, qui non antiquorum opiniones, sed nostram sententiam scire desiderant. Quibus facilis responsio est, noluisse me sic unum recipere, ut viderer alios condemnare. Et certe si tanti*
 10 *et tam eruditi viri fastidiosis lectoribus displicent, quid de me facturi erant, qui pro tenuitate ingenioli invidorum morsibus pateo? Sin autem supradictos viros magistros Ecclesiae nominavi, illud intellegant, me non omnium probare fidem, qui certe inter se contrarii sunt. Sed ad distinctionem Iosephi Porphyriique dixisse, qui de hac quaestione plurima disputerunt.*

Es ist schwierig, ja sogar unmöglich, allen zu gefallen, und es gibt auch gar nicht so viele Köpfe, wie es unterschiedliche Meinungen gibt. Bei der Erklärung der zwölf Propheten schien ich einigen ausführlicher kommentiert zu haben als es eigentlich angebracht gewesen wäre. Aus diesem Grund
 5 habe ich mich in meinen Anmerkungen zu Daniel um Kürze bemüht, außer freilich bei der letzten und vorletzten Vision, bei denen es wegen der sehr großen Unverständlichkeit nötig war, die Diskussion auszuweiten – ganz besonders bei der Erklärung der sieben Wochen, der 62 Wochen und der

einen Woche,¹ bei deren Erörterung ich kurz zusammengefasst habe, was der Chronist Africanus, was Origenes und Eusebios von Cäsarea, auch der 10
 Älteste der alexandrinischen Kirche Klemens, Apollinaris von Laodizea, Hippolytos, die Hebräer und Tertullian dazu gedacht haben. Auf diese Weise überließ ich es dem Gutdünken des Lesers, welcher der vielen Meinungen er sich anschließen wolle. Deswegen dürfte das, was wir aus Respekt vor dem Urteilen getan haben und zur Ehre jener, die es lesen würden, manchen 15
 vielleicht nicht gefallen, die nicht die Ansichten der Alten, sondern unsere Meinung zu wissen wünschen. Diesen gebe ich die einfache Antwort, dass ich nicht einen einzigen so rezipieren wollte, dass es den Anschein gehabt hätte, ich verurteilte dadurch die anderen. Und soviel ist sicher: Wenn so bedeutende und so gebildete Männer den vorlauten Lesern nicht gefallen, 20
 was sollten sie da schon mit mir machen, der ich ob meines schlichten Gemüts den Bissen der Missgünstigen ausgesetzt bin? Wenn ich jedoch die oben erwähnten Männer als Lehrer der Kirche bezeichnet habe, dann mögen sie verstehen, dass ich nicht alle für zuverlässig halte, die sich gewiss gegenseitig widersprechen. Vielmehr galt mein Referat dem Ziel, Unterschiede zu 25
 Josephus und Porphyrios aufzuzeigen, die über diese Frage viele Erörterungen angestellt haben.²

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Is. liber XI prol., Z. 7–8] in expositione septem et sexaginta duarum et unius hebdomadarum Siehe dazu das äußerst ausführliche Referat verschiedener Gelehrtenmeinungen im *Danielkommentar* des Hieronymus (Hier. in Dan. 9,24a, Z. 126–617, p. 865–889 Glorie). Der vorliegende Passus aus dem elften Buch des *Jesajakommentars* des Hieronymus ist aufgrund der Kapitelfolge des *Danielbuchs* an dieser Stelle in die Daniel-Fragmente des Porphyrios eingefügt. Denn die Jahrwochen werden in Dan 9 behandelt und Porphyrios hat sich nach Aussage des Hieronymus im vorliegenden Text dazu auch in *Contra Christianos* geäußert. Das hier gebotene Textstück wird von Harnack (1916, 73 ad fr. 43X) als Vergleichstext im Anschluss an Porph. Chr. fr. 43X Harnack geboten. Morlet (2011d, 46) macht zu Recht darauf aufmerksam, dass dieser Text als separates Testimonium behandelt werden sollte.

(2) [Hier. in Is. liber XI prol., Z. 22–24] Sed ad distinctionem Iosephi Porphyriique dixisse, qui de hac quaestione plurima disputarunt Dan 9 bietet in poetischer Sprache eine Auslegung der Jeremia-Prophetie über die

70 Jahre der Verwüstung Jerusalems. Der Verfasser des *Danielbuchs* deutet diese Zahl in 70 Wochen um, und zwar in der speziellen Bedeutung von „Jahrwochen“. Letztendlich geht es in diesem Kapitel demnach um eine Zeitspanne von 490 Jahren, nach deren Ablauf „Frevel“, „Sünde“ und „Schuld“ beendet sein sollen. Nach Meinung der modernen Bibelexegese handelt es sich dabei um ein geschichtstheologisches Szenario vom Standpunkt der Verfassergegenwart der Makkabäerzeit aus, das dem ins 6. Jh. v.Chr. projizierten Daniel offenbart wird: Das Zurückgehen in die Vergangenheit bis zur Epoche des Babylonischen Exils im 6. Jh. v.Chr., wo Daniel erzähltechnisch verortet wird, soll dabei verdeutlichen, dass die Geschichte von Gott vorherbestimmt ist und gelenkt wird, wobei das Ende der Unterdrückung des jüdischen Volkes durch Antiochos IV. Epiphanes in der Verfassergegenwart der Makkabäerzeit erwartet wird. Dabei belegt v.a. der Passus Dan 9,26–27 durch seine Anspielungen auf das Religionsedikt und die Entweihung des Jerusalemer Tempels, dass die Zeit Antiochos’ IV. Epiphanes gemeint ist (Bauer 1996, 188–190). Die im Kapitel genannten Zahlen – sieben Wochen, 62 Wochen, eine Woche – sind dabei wohl auch symbolisch zu verstehen und bieten daher der modernen Exegese viele Verständnisprobleme (Bauer 1996, 189). Konsens besteht in der modernen Daniel-Exegese darüber, dass das Ende der 490 Jahre in die Regierungszeit Antiochos’ IV. Epiphanes fällt (Collins 1993, 356). Da Hieronymus an der vorliegenden Stelle Flavius Josephus und Porphyrios in einem Atemzug nennt, ist es möglich, dass er auf Gemeinsamkeiten von deren Deutungen aufmerksam machen möchte. Von Flavius Josephus ist bekannt, dass er Prophetien des *Danielbuchs* zwar als echte Prophetien aus dem 6. Jh. v.Chr. ansah, diese teilweise jedoch auch historisch auf die Makkabäerzeit und Antiochos IV. Epiphanes sowie dessen Religionspolitik bezog (Jos. Ant. Jud. 10,275–281; 12,320–322), vgl. Blasius (2004, 78–79). Es steht daher zu vermuten, dass Porphyrios – obwohl er Daniel nicht als Prophet anerkannte – in seiner Inbezugsetzung von Danielprophetien zu den Ereignissen der Regierungszeit Antiochos’ IV. Epiphanes von Josephus beeinflusst war. Dessen Werke kannte er. Die genaue Aufschlüsselung der 490 rückprojizierten Jahre im Sinne einer historischen Chronologie mag dabei eine willkommene Deutungs Aufgabe für den historisch und chronistisch interessierten Porphyrios gewesen sein. Mehr lässt sich jedoch über die Auslegung der Jahrwochen durch Porphyrios nicht sagen.

26T.

**Hier. in Dan. 11,20, Z. 1151–1170; CChr.SL 75A, p. 913 Glorie
= fr. 430 Harnack = fr. 30L Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 48**

„Et stabit in loco eius vilissimus et indignus decore regio; et in paucis diebus conteretur; non in furore nec in proelio.“ Seleucum dicit cognomento Philopatorem, filium Magni Antiochi, qui nihil dignum Syriae et patris gessit imperio et absque ullis proeliis inglorius periit. Porro Porphyrius hunc non vult esse Seleucum, sed Ptolomaeum Epiphanen qui Seleuco sit molitus insidias et adversum eum exercitum praepararit, et idcirco veneno sit interfectus a ducibus suis – quod cum unus quaereret ab illo: tantas res moliens ubi haberet pecuniam, respondit ei: amicos sibi esse divitias; quod cum divulgatum esset in populos, timuerunt duces ne auferret eorum substantias et idcirco eum maleficis artibus occiderunt –; sed quomodo potest, in loco Magni Antiochi, stare Ptolomaeus qui hoc omnino non fecit – maxime cum LXX interpretati sunt: „Et stabit de radice eius plantatio“ (id est „de germine eius et semine“) „percutiens dignitatem imperii, et in paucis diebus conteretur absque ira et proelio“ – ? Hebraei „vilissimum et indignum decore regio“ Tryphonem intellegi volunt, qui tutor pueri arripuit tyrannidem.

„Und an seiner Stelle wird jemand aufstehen, der äußerst verächtlich und des königlichen Schmucks unwürdig ist; und in wenigen Tagen wird er aufgerieben werden, weder durch Kriegswut noch in einer Schlacht.“¹ (Dan 11,20) Er meint hier Seleukos mit dem Beinamen Philopator,² den Sohn von Antiochos dem Großen, der nichts vollbracht hat, was Syrien oder der Herrschaft des Vaters würdig gewesen wäre und der fern jeglicher Schlachten ohne Ruhm zugrunde ging. Nun bestreitet aber Porphyrios, dass der hier Genannte Seleukos sei, und behauptet im Gegenteil, dass Ptolemaios Epiphanes³ gemeint sei, der Anschläge auf Seleukos ausgeheckt und gegen ihn ein Heer gerüstet habe, weshalb er auch von seinen Generälen vergiftet worden sei: Als einer von ihm wissen wollte, woher er zur Ausführung so großer Vorhaben so viel Geld habe, gab er zur Antwort, dass seine Freunde sein Reichtum seien. Als diese Antwort sich im Volk herumgesprochen hatte, befürchteten die Generäle, dass er ihnen ihren Besitz wegnehmen werde und vergifteten ihn deshalb.⁴ Doch wie kann Ptolemaios an der Stelle Antiochos’ des Großen stehen, der dies doch gar nicht getan hat – zumal die *Septuaginta* übersetzt: „Und es wird aus seiner Wurzel eine Pflanze entstehen (d.h. „aus seinem Geschlecht und Samen“), welche die Würde des Reiches zerschlägt, und in wenigen Tagen wird er fern von Zorn und Schlacht aufge-

- 20 rieben werden.“ – ? Die Hebräer wollen, dass man unter dem, „der äußerst verächtlich und des königlichen Schmucks unwürdig ist“, Trypho verstehen solle,⁵ der als Vormund des Knaben die Tyrannenherrschaft an sich riss.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 11,20, Z. 1151–1153] *Et stabit in loco eius vilissimus et indignus decore regio; et in paucis diebus conteretur, non in furore nec in proelio.* Im hebräischen Text des Verses ist im Gegensatz zur offensichtlich raffenden bzw. unvollständigen lateinischen Übersetzung des Hieronymus zusätzlich von einem „Eintreiber“ bzw. „Tributeinnehmer von königlicher Pracht“ die Rede, der von demjenigen durch das Königreich gesandt wird, der „an seine Stelle tritt“. Die neuere Forschung identifiziert den, „der an seine Stelle tritt“, mit Seleukos IV. Philopator, und den im masoretischen Text genannten „Eintreiber“ mit dem Kanzler des Seleukos namens Heliodoros (Wildgruber 2013, 110). Die *Septuaginta*-Fassung des *Danielbuchs* gibt den hebräischen Text von Dan 11,20b nicht korrekt wieder, wohingegen die Theodotion-Fassung zwar den richtigen *terminus technicus* für „Steuereinnehmer“ setzt (πράσσω), aber irrtümlicherweise in Subjekt- und nicht in Objektstellung; siehe dazu Neef (2011, 3045) ad Dan 11,20.

(2) [Hier. in Dan. 11,20, Z. 1153–1154] *Seleucum dicit cognomento Philoporem* Im Einklang mit der modernen Bibelexegese identifiziert Hieronymus den ungenannten König mit Seleukos IV. Philopator (187–175 v.Chr.), dem Nachfolger von Antiochos III. dem Großen (222–187 v.Chr.), siehe Wildgruber (2013, 110) und zu den Regierungsdaten Frevel (2012, 828). Zu den historischen Anspielungen auf Antiochos III. den Großen in Dan 11 siehe Wildgruber (2013, 104–110). Seleukos IV. Philopator war der Vorgänger von Antiochos IV. Epiphanes, dem im 11. Kapitel des *Danielbuchs* große Aufmerksamkeit gewidmet wird.

(3) [Hier. in Dan. 11,20, Z. 1156–1157] *Porro Porphyrius hunc non vult esse Seleucum, sed Ptolomaeum Epiphanen* Gemäß Lataix (1897, 169) liegt Porphyrios in diesem Fall mit seiner historischen Identifikation falsch: Ptolemaios V. Epiphanes (204–180 v.Chr.) war kein Seleukidenherrscher und folgte deshalb auch nicht Antiochos III. dem Großen nach, dessen Herrschaft nach Ansicht auch der modernen Bibelexegese im Dan 11,20 vorausgehenden Kontext thematisiert wird, vgl. dazu Wildgruber (2013, 104–110). Dennoch wurde auch Ptolemaios V. Epiphanes nicht in einer Schlacht

ermordet, weshalb zumindest die in Dan 11,20 beschriebenen Todesumstände auch auf Ptolemaios V. Epiphanes zutreffen (Cook 2004, 220).

(4) [Hier. in Dan. 11,20, Z. 1159–1163] *quod cum unus quaereret ab illo: tantas res moliens ubi haberet pecuniam, respondit ei: amicos sibi esse divitias; quod cum divulgatum esset in populos, timuerunt duces ne auferret eorum substantias et idcirco eum maleficis artibus occiderunt* Hintergrund dieser Anekdote sind die seit Ende der 180er Jahre v.Chr. unternommenen Kriegsvorbereitungen Ptolemaios' V. Epiphanes, der einen weiteren syrischen Krieg gegen die Seleukiden mit den Mitteln seiner Freunde bzw. der Landeselite finanzieren wollte und deshalb getötet wurde. Das von Hieronymus gebotene Referat dieser Anekdote dürfte noch zum referierten Text des Porphyrios gehören, der es Diodorus Siculus entnommen hat (Diod. Sic. 29,29). Gemäß den Angaben des Hieronymus gehörte Diodorus Siculus jedenfalls zu den Quellen, die Porphyrios für seine Danielexegese heranzog, siehe Hier. in Dan. prol. Z. 88 = Porph. Chr. fr. 15T. Be. Anm. 4. Hieronymus erwähnt Diodorus Siculus neben Polybios als Quelle namentlich bei seiner Kommentierung von Dan 11,36, siehe Hier. in Dan. 11,36 = Porph. Chr. fr. 31T. Be.

(5) [Hier. in Dan. 11,20, Z. 1168–1170] *Hebraei, vilissimum et indignum decore regio' Tryphonem intellegi volunt* Aller Wahrscheinlichkeit nach haben die von Hieronymus zitierten Juden den seleukidischen Kommandeur Tryphon im Auge, der unter Demetrius II. Nikanor (145–140 u. 129–126/25 v.Chr.) den Makkabäer Jonathan zuerst gefangen nahm und danach im Rahmen eines Feldzugs gegen Jerusalem töten ließ (Cook 2004, 220); siehe dazu Jos. Ant. Jud. 13,192–209; 1 Makk 11,38–13,30. Dies ist jedoch historisch nicht korrekt. Denn nach Ansicht der modernen Bibelexegese ist der im masoretischen Text von Dan 11,20 genannte Steuereintreiber mit großer Wahrscheinlichkeit der unter Seleukos IV. Philopator amtierende Kanzler Heliodoros, der Seleukos IV. Philopator 175 v.Chr. ermordete (Cook 2004, 220; Wildgruber 2013, 110), siehe 2 Makk 3, App. Syr. 45, Frevel (2012, 835) sowie Anm. 1 zum vorliegenden Testimonium.

27T.

**Hier. in Dan. 11,21, Z. 1–24; CChr.SL 75A, p. 914–915 Glorie
= fr. 43P Harnack = fr. 30M Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 49a**

- „Et stabit in loco eius despectus, et non tribuetur ei honor regius; et veniet clam, et obtinebit regnum in fraudulentia. ‘ Hucusque historiae ordo sequitur et inter Porphyrium ac nostros nulla contentio est. Cetera quae sequuntur usque ad finem voluminis, ille interpretatur super persona Antiochi*
 5 *– qui cognominatus est Epiphanes – fratre Seleuci filio Antiochi Magni, qui post Seleucum undecim annis regnavit in Syria obtinuitque Iudaeam, sub quo legis Dei persecutio et Machabaeorum bella narrantur; nostri autem haec omnia de Antichristo prophetari arbitrantur qui ultimo tempore futurus est – cumque eis videatur illud opponi: quare tantos in medio dereliquerit*
 10 *sermo propheticus a Seleuco usque ad consummationem mundi, respondent: quod et in priori historia, ubi de regibus persicis dicebatur, quattuor tantum reges post Cyrum Persarum posuerit et, multis in medio transilitis, repente venerit ad Alexandrum regem Macedonum, et hanc esse scripturae sanctae consuetudinem: non universa narrare, sed ea quae maiora videantur expo-*
 15 *nere –, cumque multa, quae postea lecturi et exposituri sumus, super Antiochi persona convenient, typum eum volunt fuisse Antichristi, et quae in illo ex parte praecesserint, in Antichristo ex toto esse complenda, et hunc esse morem scripturae sanctae: ut futurorum veritatem praemittat in typis [...].*

- „Und es wird stehen an seiner Stelle ein Verachteter, und es wird ihm keine königliche Ehre zuteil werden; und er wird heimlich kommen und die Königsherrschaft durch Betrug an sich reißen.“¹ (Dan 11,21) Bis hierher folgt die Anordnung des Kapitelinhalts den historischen Ereignissen und zwischen Porphyrios und den Unsrigen gibt es darüber keine Kontroverse.²
 5 Das übrige, was bis zum Ende des Buchs folgt, deutet jener auf die Person des Antiochos, der den Beinamen Epiphanes trägt,³ auf den Bruder des Seleukos und den Sohn Antiochos’ des Großen,⁴ der nach Seleukos elf Jahre in Syrien herrschte und Judäa eroberte. Während dessen Regierungszeit kam es, wie aus Erzählungen hervorgeht, zur Verfolgung des Gesetzes Gottes und zu den Makkabäerkriegen.⁵ Die unsrigen aber sind der Auffassung, dass
 10 all dies eine Prophetie auf den Antichristen ist, der in der Endzeit kommen wird. Da diesem Ansatz aber jenes zu widersprechen scheint, warum das prophetische Wort so bedeutende Könige von Seleukos bis zur Vollendung der Welt mitten in der Darstellung ausgelassen hat,⁶ antworten sie darauf,
 15 dass es auch in der vorherigen Geschichtsdarstellung, wo von den persi-

schen Königen die Rede war, nur vier Perserkönige nach Kyros erwähnte, viele übersprang und sofort auf Alexander den Makedonenkönig zu sprechen kam, und dass dies eben die Gewohnheit der Heiligen Schrift sei: nicht alles zu erzählen, sondern das auszuführen, was von größerer Bedeutung zu sein scheint. Da aber vieles, was wir später lesen und ausführen werden, zur Person des Antiochos passt, war er ihrem Willen gemäß ein Typus des Antichristen,⁷ und was bei ihm teilweise vorübergegangen sei, das müsse in Gänze beim Antichristen erfüllt werden, und dies sei die Gewohnheit der Heiligen Schrift: dass sie die Wahrheit des Zukünftigen in typologischer Beschreibung vorausschicke [...].

20

25

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 1–3] *„Et stabit in loco eius despectus, et non tribuetur ei honor regius; et veniet clam, et obtinebit regnum in fraudulencia.“* Nach Ansicht der modernen Bibelexegese beherrscht die Regierungszeit Antiochos' IV. Epiphanes ab Dan 11,21 das erzählerische Geschehen bis mindestens Dan 11,35 (Wildgruber 2013, 110). Dass Antiochos IV. Epiphanes hier als „verächtlich“ bezeichnet wird, dem keine „königliche Ehre zuteil“ werde, ist eine Anspielung darauf, dass Antiochos IV. Epiphanes nach der Ermordung seines Bruders Seleukos' IV. Philopator durch Heliodoros 175 v.Chr. nicht als Thronfolger vorgesehen war. Nach der Niederlage seines Vaters Antiochos' III. des Großen gegen Lucius Cornelius Scipio Asiaticus lebte Antiochos IV. Epiphanes nämlich seit 189 v.Chr. als Geisel in Rom (Mittag 2006, 37–40). Nach der Ermordung seines Bruders Seleukos' IV. Philopator wurde er zunächst Mitregent neben seinem minderjährigen Neffen Antiochos. Erst, als dieser wohl unter Mitwirkung Antiochos' IV. Epiphanes 170 v.Chr. ermordet wurde, war Antiochos IV. Epiphanes Alleinherrscher (Mittag 2006, 42–48; Wildgruber 2013, 110–111).

(2) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 3–5] *„Hucusque historiae ordo sequitur et inter Porphyrium ac nostros nulla contentio est“* Die Stelle belegt, dass auch in der christlichen Exegese weite Teile des 11. Kapitels historisch gedeutet wurden, ohne dass der ganze Kapitelinhalt auf den Antichristen bezogen wurde. Bemerkenswert ist die Lagerbildung, die Hieronymus hier durch die Grenzziehung zwischen „Porphyrios“ und „den Unsrigen“ zu suggerieren versucht, nicht zuletzt deshalb, weil er auf Ähnlichkeiten in der Bedeutungszuschreibung hinweist, die in beiden Interpretationsansätzen – dem porphyrianischen und dem christlichen – vergleichbar seien. Die Grenzziehung ist daher nicht

so scharf wie an anderen Stellen des *Danielkommentars*. Eine wichtige Parallele mit Blick auf die Beachtung der historischen Dimension bei der Interpretation stellt der *Danielkommentar* des Hippolytos von Rom dar, der den Großteil von Dan 11 historisch auslegt und erst ab Dan 11,36 den Text auf den Antichristen bezieht (Cook 2004, 222 mit Belegen); zum *Danielkommentar* des Hippolytos siehe auch Magny (2006b, 429–432) und insgesamt Bracht (2014); zum Antichristen im *Danielkommentar* des Hippolytos Bracht (2014, 357–362). Porphyrios unterscheidet sich vom christlichen Ansatz durch eine stringent durchgehaltene historische Interpretation, die jegliche prophetische Dimension ausklammert, den Text der Kapitel 11 und 12 ausschließlich auf die Makkabäerzeit bezieht und damit nicht eschatologisch argumentiert.

(3) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 5–7] *Cetera quae sequuntur usque ad finem voluminis, ille interpretatur super persona Antiochi – qui cognominatus est Epiphanes* Gemeint sind die Kapitel 11 und 12 des *Danielbuchs*. Zu den historischen Bezügen von Dan 11 zur Regierungszeit von Antiochos IV. Epiphanes siehe umfassend Wildgruber (2013, 110–133).

(4) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 7–8] *fratre Seleuci filio Antiochi Magni* Gemeint ist Seleukos IV. Philopator (187–175 v.Chr.), der Sohn von Antiochos III. dem Großen (222–187 v.Chr.). Antiochos IV. Epiphanes herrschte elf Jahre lang, von 175 bis 164 v.Chr. Eine ausführliche Darstellung des Konflikts in Judäa, den Antiochos IV. Epiphanes zwischen 168 und 164 v.Chr. zu bewältigen hatte, bietet Mittag (2006, 225–281).

(5) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 9–10] *sub quo legis Dei persecutio et Machabaeorum bella narrantur* Hieronymus spielt auf das Religionsedikt Antiochos' IV. Epiphanes an, das in zeitgenössischen jüdischen Quellen einschließlich des *Danielsbuchs* als Auslöser des Makkabäeraufstands im Jahre 167 v.Chr. dargestellt wird; siehe Dan 11,31–38; 1 Makk 1,41–54; 7,33; 2 Makk 6,1–9; 4 Makk 4,23–26; Jos. Bell. Jud. 1,34; Jos. Ant. Jud. 12,251–253; weitere Quellen bei Mittag (2006, 256–257 Anm. 118). Die Angaben der Quellen gehen im Detail dahingehend auseinander, welche Maßnahmen das Religionsedikt und die damit einhergehende Zwangshellenisierung in Jerusalem genau vorsahen. Die sehr tendenziösen jüdischen Quellen berichten u.a. von der Missachtung der Torah, der Abschaffung der täglichen Opfer, der Einführung unreiner Opfer bzw. Schweineopfer, einem Beschneidungsverbot, der Entweihung von Sabbaten und Festen, der Errichtung fremder Altäre sowie von der Verehrung fremder Götter. Zu den Unter-

schieden in den Quellen sowie zur Historizität des Edikts siehe ausführlich Hengel (1973, 515–532) und Mittag (2006, 256–268), zum Makkabäeraufstand Mittag (2006, 268–277).

(6) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 12–14] *cumque eis videatur illud opponi: quare tantos in medio dereliquerit sermo propheticus a Seleuco usque ad consummationem mundi* Es ist gut möglich, dass der hier von Hieronymus vorgetragene Einwand gegen die Wahrscheinlichkeit einer prophetischen Deutung von Dan 11,21ff. auf Porphyrios selbst zurückgeht, obwohl seine Herkunft nicht direkt gekennzeichnet ist. Dies lässt sich erstens damit begründen, dass Porphyrios im unmittelbaren Kontext zuvor genannt ist (Hier. in Dan. 11,21, Z. 4), zweitens damit, dass Hieronymus an einer späteren Stelle im Folgekontext zugibt, dass einzelne Abschnitte aus Dan 11,21ff. durchaus auch auf Antiochos IV. Epiphanes zutreffen (Hier. in Dan. 11,21, Z. 20–21), was als Eingeständnis an Porphyrios gewertet werden kann (Cook 2004, 221), und drittens damit, dass das hier verwendete Verb *respondere* bei Hieronymus auch Erwidern auf Einwände des Porphyrios markiert (siehe z.B. Hier. in Dan. prol. Z. 8 = Porph. Chr. fr. 13T. Be.). Im Bewusstsein der prophetischen Deutung von Dan 11,21ff. auf den Antichristen hin hat demnach Porphyrios aller Wahrscheinlichkeit nach die provokante Frage aufgeworfen, wie ein Bibeltext, der selbst nach christlicher Auffassung die historische Ereignisgeschichte rund um die Makkabäerzeit nicht ganz ausblendet, von einem Vers zum nächsten plötzlich die Endzeit und den Antichristen thematisieren könne.

(7) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 20–22] *cumque multa, quae postea lecturi et exposituri sumus, super Antiochi persona convenient, typum eum volunt fuisse Antichristi* Da Porphyrios nach Aussage des Hieronymus den ganzen Rest des *Danielbuchs* ab Dan 11,21 auf die Regierungszeit Antiochos' IV. Epiphanes gedeutet hat (Hier. in Dan. 11,21, Z. 5–7), ist diese Aussage des Hieronymus als Zugeständnis an Porphyrios dahingehend zu werten, dass seine stringent historische Interpretation durchaus Anhaltspunkte im Bibeltext hat (Cook 2004, 221). Durch die typologische Deutung ist gegenüber dem porphyrianischen Ansatz sichergestellt, dass die Interpretation des Bibeltexts nicht der historischen Dimension allein verhaftet bleibt.

28F.

Hier. in Dan. 11,21, Z. 39–74; CChr.SL 75A, p. 915–917 Glorie
 = fr. 43Q Harnack = fr. 30N Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 49a

Sequamur igitur expositionis ordinem et iuxta utramque explanationem, quid adversariis, quid nostris videatur, breviter annotemus. „Stabit“ inquit „in loco Seleuci, frater eius Antiochus Epiphanes cui primum, ab his qui in Syria Ptolomaeo favebant, non dabatur honor regius, sed et postea, simulatione clementiae, obtinuit regnum Syriae. Et brachia pugnantis Ptolomaei et universa vastantis, expugnata sunt a facie Antiochi atque contrita. ‚Brachia‘ autem ‚fortitudinem‘, vocat, unde et ‚manus‘ appellatur ‚exercitus multitudo‘. Et non solum, ait, Ptolomaeum vicit in fraudulentia, sed ducem quoque foederis, hoc est Iudam Machabaeum, superavit dolis – sive quod dicit hoc est: cum ipse obtulisset pacem Ptolomaeo et fuisset dux foederis, postea ei est molitus insidias; Ptolomaeum autem hic non Epiphanen significat qui quintus regnavit in Aegypto, sed Ptolomaeum Philometora filium Cleopatrae sororis Antiochi cuius hic avunculus erat; et cum, post mortem Cleopatrae, Eulaius eunuchus nutritius Philometoris et Leneus Aegyptum regerent et repeterent Syriam quam Antiochus fraude occupaverat, ortum est inter avunculum et puerum Ptolomaeum proelium; cumque inter Pelusium et montem Casium proelium commisissent, victi sunt duces Ptolomaei –. Porro Antiochus, parcens puero et amicitias simulans, ascendit Memphim, et ibi ex more Aegypti regnum accipiens puerique rebus providere se dicens, cum modico populo omnem Aegyptum subiugavit et abundantes atque uberimas ingressus est civitates, fecitque quae non fecerunt patres eius et patres patrum illius: nullus enim regum Syriae ita vastavit Aegyptum et omnes eorum divitias dissipavit, et tam callidus fuit, ut prudentes cogitationes eorum qui duces pueri erant, sua fraude subverteret.“ Haec, Porphyrius sequens Sutorium sermone laciniosissimo prosecutus est, quae nos brevi compendio diximus. Nostri autem et melius interpretantur et rectius: quod in fine mundi haec sit facturus Antichristus [...].

Wir wollen also der Reihenfolge des Dargebotenen folgen und einige kurze Bemerkungen im Einklang mit beiden Erklärungsmöglichkeiten¹ machen, was nämlich einerseits die Gegner, andererseits die Unsrigen meinen. „Es wird stehen“, sagen sie,² „an der Stelle des Seleukos sein Bruder Antiochos Epiphanes, dem zunächst von denen, die in Syrien Ptolemaios gewogen waren, keine königliche Ehre zuteil wurde,³ der aber im Nachhinein durch vorgetäuschte Milde die Königsherrschaft über Syrien erlangte. Und die

Arme des kämpfenden und alles verwüstenden Ptolemaios wurden vor dem Angesicht des Antiochos erobert und aufgerieben. ‚Arme‘ aber nennt er die ‚Tapferkeit‘, genauso wie eine ‚Heeresmenge‘ auch ‚Hand‘ genannt wird.⁴ 10
 Doch nicht nur hat er, wie er sagt, Ptolemaios durch Betrug besiegt, sondern er hat auch den Bundesfürsten, d.h. Judas Makkabäus, mit List überwältigt⁵ – oder was er sagt bedeutet das: Nachdem er Ptolemaios ein Friedensangebot gemacht hatte und er Bundesfürst geworden war, hat er ihm hernach aufzu-
 lauern gedacht. Mit ‚Ptolemaios‘ bezeichnet er aber hier nicht ‚Epiphanes‘, 15
 der als fünfter in Ägypten geherrscht hat, sondern Ptolemaios Philometor, den Sohn der Kleopatra, der Schwester des Antiochos, dessen Onkel er war.⁶
 Und als nach dem Tod der Kleopatra der Eunuch Eulaios, der Erzieher Philometors, und Lenaios über Ägypten herrschten und Syrien zurückforderten, das Antiochos durch Betrug besetzt hatte, erhob sich zwischen dem Onkel 20
 und dem Knaben Ptolemaios ein Krieg;⁷ nach einer Schlacht zwischen Pelusion und dem Berg Kasios wurden die Generäle des Ptolemaios besiegt –.⁸
 Sodann ging Antiochos, wobei er den Knaben verschonte und Freundschaft vortäuschte, nach Memphis hinauf, und indem er dort nach ägyptischer Sitte die Königsherrschaft empfang und behauptete, er werde für den Knaben Sorge 25
 tragen, unterwarf er sich mit wenig Kriegsvolk ganz Ägypten⁹ und drang in blühende und reiche Städte ein und tat, was seine Väter und Vorväter noch nicht getan hatten. Denn kein König Syriens hat Ägypten derart verwüstet und alle ihre Reichtümer verschwendet und war so hinterlistig, dass er die klugen Gedanken derer, die die Generäle des Knaben waren, durch seine Hinterlist 30
 zunichte machte.“ Dies, was wir hier in gekürzter Fassung mitgeteilt haben, schildert Porphyrios, Sutorius folgend,¹⁰ in weitläufiger Umständlichkeit. Die Unsrigen aber haben eine bessere und richtigere Interpretation: nämlich dass dies alles am Ende der Welt der Antichrist tun werde [...].

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 40] *iuxta utramque explanationem* Mit der Formulierung *iuxta utramque explanationem* spielt Hieronymus auf die stringent historische Interpretation des Porphyrios und anderer Exegeten an, die dem christlichen Ansatz einer eschatologischen Deutung der Passage entgegen steht. Die *adversarii* müssen dabei nicht nur im paganen Lager verortet werden: Jüdische und christliche Exegeten mit ähnlichen Ansichten können ebenfalls gemeint sein (Cook 2004, 223–224). Dass Hieronymus ein derart langes Porphyrios-Zitat in geraffter Form (Hier. in Dan. 11,21, Z. 72–73: *nos brevi compendio diximus*) bietet, liegt darin begründet, dass er

sich durchaus bewusst ist, dass der Inhalt ab Dan 11,21ff. auch historische Bezüge auf Antiochos IV. Epiphanes enthält, wie er einige Zeilen vor dem Porphyrios-Zitat zugibt (Hier. in Dan. 11,21, Z. 20–21: *cumque multa, quae postea lecturi et exposituri sumus, super Antiochi persona conveniant* [...]). Dennoch hält Hieronymus, wie er nach dem Porphyrios-Zitat unterstreicht (Hier. in Dan. 11,21, Z. 73–74), die christlich-eschatologische Deutung mit ihrem Antichrist-Bezug für „besser“ (*melius*) und „richtiger“ (*rectius*).

(2) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 42] *inquiunt* Gemeint sind zwar die im Kontext erwähnten Gegner (*adversarii*). Wie jedoch Hieronymus am Ende des Zitats deutlich macht, bietet er einen Einwand des Porphyrios, den er als stellvertretend für die gegnerische Position ansieht und in eigenen Worten zusammenfasst (Hier. in Dan. 11,21, Z. 72–73: *nos brevi compendio diximus*). Auf Porphyrios deutet auch das ins Zitat eingeschobene Verb *ait* hin; siehe dazu unten Anm. 5 zum vorliegenden Fragment.

(3) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 42–44] *in loco Seleuci, frater eius Antiochus Epiphanes cui primum, ab his qui in Syria Ptolomaeo favebant, non dabatur honor regius* Nach der Ermordung seines Bruders Seleukos' IV. Philopator (187–175 v.Chr.) trat Antiochos IV. Epiphanes (175–164 v.Chr.) die Herrschaft zusammen mit seinem Neffen Antiochos an, dem Sohn Seleukos' IV. (Mittag 2006, 44–47). Mit den hier erwähnten Ptolemäerfreunden (*qui in Syria Ptolomaeo favebant*) sind womöglich pro-ptolemäische Gruppen im ehemaligen ptolemäischen Provinzgebiet in Koilesyrien und Phönizien gemeint (Ehling 2003, 319). Denkbar ist allerdings auch, dass sich Porphyrios auf Personen am seleukidischen Hof bezieht, die sich nach dem Tod Seleukos' IV. Philopator mit den Ptolemäern in Verbindung setzten (Mittag 2006, 46 Anm. 65).

(4) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 45–49] *Et brachia pugnantis Ptolomaei et universa vastantis, expugnata sunt a facie Antiochi atque contrita. ‚Brachia‘ autem ‚fortitudinem‘, vocat, unde et ‚manus‘ appellatur ‚exercitus multitudo‘* Bezugsvers ist DanTh 11,22: καὶ βραχίονες τοῦ κατακλύζοντος κατακλυσθήσονται ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ καὶ συντριβήσονται [...]. Porphyrios spielt hier auf den 6. Syrischen Krieg (169–168 v.Chr.) an, der zwischen Ptolemaios VI. Philometor (180–145 v.Chr.) und Antiochos IV. Epiphanes ausgefochten wurde. Um diese militärische Deutung zu begründen, interpretiert er die in DanTh 11,22 genannten βραχίονες metonymisch als „Tapferkeit“ im Sinne einer „tapferen Kriegerschar“ und kreiert den Kriegskontext

dadurch, dass er auf das ähnliche Phänomen hinweist, dass „Hand“ (χείρ) im Griechischen auch „(Krieger)Schar“ oder „Menge“ bedeuten kann, vgl. dazu z.B. Thuc. 3,96 (πολλῇ χειρί). Diese übertragene Bedeutung von „Hand“ als „militärische Abteilung“ gibt es zwar auch in der bibelhebräischen Sprache (vgl. 2 Kön 11,7; Jes 10,5), jedoch ist aufgrund nicht nachweisbarer Hebräischkenntnisse davon auszugehen, dass Porphyrios den Danieltext in griechischer Übersetzung interpretierte.

(5) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 49–51] *Et non solum, ait, Ptolomaeum vicit in fraudulentia, sed ducem quoque foederis, hoc est Iudam Machabaeum, superavit dolis* Das eingeschobene *ait* bezieht sich klar auf Porphyrios, obwohl Hieronymus im Anschluss an das Zitat bemerkt, die Ausführungen des Porphyrios folgten dem Historiker Kallinikos von Petra mit dem Beinamen „Sutorius“ (Hier. in Dan. 11,21, Z. 71: *Porphyrius sequens Sutorium*). Der „Bundesfürst“ (*dux foederis*) wird in Dan 11,22 erwähnt, wobei unter „Bund“ der Bund Gottes mit Israel zu verstehen ist. In den griechischen Versionen des *Danielbuchs* wird er nur in DanTh 11,22 (ἡγοούμενος διαθήκης), nicht jedoch in Dan^{LXX} erwähnt. Dadurch wird deutlich, welche griechische Fassung Porphyrios benutzte. Die moderne Exegese identifiziert den „Bundesfürsten“ im Unterschied zu Porphyrios nicht mit Judas Makkabäus, sondern mit dem treuen und frommen Hohepriester Onias III. (2 Makk 3), der durch eine Intrige seines Bruders Jason mit Zustimmung Antiochos' IV. Epiphanes aus dem Amt des Hohepriesters schied, woraufhin Jason gemäß dem Zeugnis des zweiten *Makkabäerbuchs* hellenistische Reformen einleitete (2 Makk 4,1–17); siehe Habicht (1976, 214–224) und Wildgruber (2013, 111).

(6) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 51–56] *sive quod dicit hoc est: cum ipse obtulisset pacem Ptolomaeo et fuisset dux foederis, postea ei est molitus insidias; Ptolomaeum autem hic non Epiphanen significat qui quintus regnavit in Aegypto, sed Ptolomaeum Philometora filium Cleopatrae sororis Antiochi cuius hic avunculus erat* Ptolemaios V. Epiphanes herrschte von 204 bis 180 v.Chr. Ptolemaios VI. Philometor (180–164/163–145 v.Chr.) war der Sohn Ptolemaios' V. Epiphanes und Kleopatras I. (180–176 v. Chr.), die bis zu ihrem Tod eine Vormundschaftsregierung mit ihrem Sohn bildete. Kleopatra I. war eine Tochter Antiochos' des Großen und damit eine Schwester Antiochos' IV. Epiphanes (Mittag 2006, 36). Antiochos IV. Epiphanes war demnach der Onkel Ptolemaios' VI. Philometors.

(7) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 56–60] *et cum, post mortem Cleopatrae, Eulaius eunuchus nutritius Philometoris et Leneus Aegyptum regerent et repeterent Syriam quam Antiochus fraude occupaverat, ortum est inter avunculum et puerum Ptolomaeum proelium* Nach dem Tod Kleopatras I. im Jahre 176 v.Chr. wurde der ptolemäische Hof von Ptolemaios VI. Philometor und dessen beiden Vormündern Lennaios, einem ehemaligen syrischen Sklaven, und dem Eunuchen Eulaios geleitet (Diod. Sic. 30,15; Mittag 2006, 160–161). Den Plänen dieser ptolemäischen Führungselite, Koilesyrien zurückzuerobern (*repeterent Syriam*), kam Antiochos IV. Epiphanes durch einen Präventivschlag (= 6. Syrischer Krieg 169–168 v.Chr.) zuvor (Ehling 2003, 317).

(8) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 60–62] *cumque inter Pelusium et montem Casium proelium commississent, victi sunt duces Ptolomaei* Zwischen der im östlichen Nildelta gelegenen Stadt Pelusion und dem Berg Kasios fand 169 v.Chr. die erste Landschlacht des 6. Syrischen Krieges statt, die Antiochos IV. Epiphanes klar für sich entscheiden konnte, vgl. dazu Liv. 44,19,9; Ehling (2003, 317) und Mittag (2006, 165–166).

(9) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 62–65] *Porro Antiochus, parcens puero et amicitias simulans, ascendit Memphim, et ibi ex more Aegypti regnum accipiens puerique rebus providere se dicens, cum modico populo omnem Aegyptum subiugavit* Dafür, dass Antiochos IV. Epiphanes sich während seines ersten Ägypten-Feldzugs in Memphis zum Pharao habe krönen lassen, ist das vorliegende Hieronymus-Exzerpt aus Porphyrios die einzige literarische Quelle neben drei anderen nicht-historiographischen Hinweisen (Mittag 2006, 171–172). Der Umstand, dass Polybios, Diodorus Siculus und Livius dazu schweigen, hat in der Forschung teils Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Porphyrios hervorgerufen; zur Forschungsdiskussion siehe Mittag (2006, 173–174 Anm. 77) und Blasius (2007, 76–83). Die neuere Forschung tendiert dazu, eine derartige Krönung für möglich zu halten (Ehling 2003, 318; Blasius 2007, 103–105), auch wenn unsicher bleibt, ob sie nicht eher im zweiten Feldzug Antiochos' IV. Epiphanes stattgefunden hat (Mittag 2006, 171–175).

(10) [Hier. in Dan. 11,21, Z. 71–72] *Haec, Porphyrius sequens Sutorium sermone laciniosissimo prosecutus est* Zu Kallinikos von Petra alias Sutorius, einem Zeitgenossen des Porphyrios, siehe Porph. Chr. fr. 15T. Be. Anm. 3.

29F.

**Hier. in Dan. 11,25–26, Z. 87–101; CChr.SL 75A, p. 917–918 Glorie
= fr. 43R Harnack = fr. 30O Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 49b**

,Et concitabitur fortitudo eius et cor eius adversum regem austri in exercitu magno; et rex austri provocabitur ad bellum multis auxiliis et fortibus nimis, et non stabunt quia inibunt adversum eum consilia. Et comedentes cum eo panem conterent illum; exercitusque eius opprimetur, et cadent interfecti plurimi.‘ Haec Porphyrius interpretatur de Antiocho, qui adversum Pto- 5
lomaem sororis suae filium profectus est cum exercitu magno: sed et rex austri, id est duces Ptolomaei, provocabuntur ad bellum multis auxiliis et fortibus nimis, et non poterunt resistere Antiochi consiliis fraudulentis, qui simulabit pacem cum sororis suae filio et comedet cum eo panem et postea occupabit Aegyptum. Nostri autem secundum superiorem sensum interpre- 10
tantur omnia de Antichristo [...].

„Und es wird seine Tapferkeit angestachelt werden und sein Herz gegen den König des Südens mit einem großen Heer; und der König des Südens wird herausgefordert werden zum Krieg mit vielen und äußerst tapferen Hilfstruppen, und sie werden nicht bestehen, weil sie gegen ihn Beschlüsse fassen werden. Und während sie mit ihm Brot essen, werden sie ihn aufrei- 5
ben, und sein Heer wird unterdrückt werden, und es werden äußerst viele fallen und sterben.“ (Dan 11,25–26) Dies deutet Porphyrios auf Antiochos, der gegen Ptolemaios, den Sohn seiner Schwester, mit einem großen Heer angerückt ist:¹ „Aber auch der König des Südens, d.h. die Offiziere des Ptolemaios, werden herausgefordert werden zum Krieg mit vielen und äußerst 10
tapferen Hilfstruppen, und sie werden den betrügerischen Plänen des Antiochos nicht widerstehen können, der Frieden vortäuschen wird mit dem Sohn seiner Schwester und mit ihm Brot essen wird und danach Ägypten erobern wird.“² Die Unsrigen aber beziehen in ihrer Interpretation alles gemäß einem höheren Schriftsinn auf den Antichristen [...]. 15

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 11,25–26, Z. 93–95] *Haec Porphyrius interpretatur de Antiocho, qui adversum Ptolomaeum sororis suae filium profectus est cum exercitu magno* Gemeint ist der erste Feldzug Antiochos’ IV. Epiphanes 169 v.Chr. nach Ägypten, der zugleich den Beginn des 6. Syrischen Krieges markiert (169–168 v.Chr.), vgl. 1 Makk 1,18–20; Jos. Ant. Jud. 12,243;

Stein (1935, 73) und Wildgruber (2013, 113–114). Der Feldzug richtete sich gegen seinen Neffen Ptolemaios VI. Philometor, der der Sohn von Antiochos' Schwester Kleopatra I. war. Entgegen dem Anschein, den Dan 11,25 erweckt, wo eine einseitige Aggression des Seleukidenherrschers impliziert wird, ging dem Konflikt wohl eine Kriegserklärung von ptolemäischer Seite voraus, die in der Rückeroberung von Koilesyrien begründet war (Pol. 28,1,6; Diod. Sic. 30,2; 30,15–16); siehe dazu Mittag (2006, 159 Anm. 2).

(2) [Hier. in Dan. 11,25–26, Z. 95–99] *sed et rex austri, id est duces Ptolomaei, provocabuntur ad bellum multis auxiliis et fortibus nimis, et non poterunt resistere Antiochi consiliis fraudulentis, qui simulabit pacem cum sororis suae filio et comedet cum eo panem et postea occupabit Aegyptum* Es liegt aller Wahrscheinlichkeit nach der von Hieronymus übersetzte bzw. referierte Wortlaut des Porphyrios vor. Die Passage könnte durch ihre Formulierung darauf deuten, dass die porphyrianische Exegese des 11. Kapitels des *Danielbuchs* über weite Strecken in einer Vers-für-Vers-Kommentierung bestand, die die einzelnen historischen Entwicklungen in jedem Vers aufzuzeigen versuchte. Der historische Hintergrund für das hier genannte Treffen zwischen Antiochos IV. Epiphanes und Ptolemaios VI. Philometor sind anti-seleukidische Bestrebungen am ptolemäischen Hof, Ptolemaios VIII. Euergetes II. als Gegenkönig einzusetzen, um eine Annäherung zwischen Ptolemaios VI. Philometor und seinem Onkel Antiochos IV. Epiphanes zu verhindern (Mittag 2006, 176; Wildgruber 2013, 114). Für das hier erwähnte „Gipfeltreffen“ der Könige, in dem moderne Kommentatoren den historischen Bezugspunkt von Dan 11,27 vermuten, ist Porphyrios die einzige pagane Quelle (Wildgruber 2013, 114). Zwar wird Porphyrios im Kommentar des Hieronymus ad Dan 11,27 nicht namentlich genannt, doch die dort erwähnten historischen Informationen dürften wahrscheinlich aufgrund des hier dargebotenen, sicher auf Porphyrios zurückgehenden Materials auf *Contra Christianos* deuten:

Nulli dubium est quin Antiochus pacem cum Ptolomaeo fecerit, et inierit cum eo convivium et dolos machinatus sit et nihil profecerit, quia regnum eius non potuit obtinere sed a militibus Ptolomaei eiectus sit.

„Keiner bezweifelt, dass Antiochos mit Ptolemaios Frieden geschlossen und ein Gastmahl veranstaltet hat, dass er Listen ausgeheckt und damit nichts ausgerichtet hat, da er sein Königreich nicht erobern konnte, sondern von den Soldaten des Ptolemaios hinausgeworfen wurde.“ (Hier. in Dan. 11,27–28a, Z. 109–112, p. 918–919 Glorie = Porph. (?) Chr. fr. 43S Harnack = fr. 30P Ramos Jurado et al.).

30F.

**Hier. in Dan. 11,34–35, Z. 209–224; CChr.SL 75A, p. 923–924 Glorie
= fr. 43U Harnack = fr. 30R Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 52**

„Cumque corruerint sublevabuntur auxilio parvulo, et applicabuntur eis plurimi fraudulenter. Et de eruditiss ruent ut conflentur et eligantur et dealbentur usque ad tempus praefinitum, quia adhuc aliud tempus erit. ‘Parvum auxilium, Mathathiam significari arbitratur Porphyrius: de vico Modim, qui adversum duces Antiochi rebellavit et cultum veri Dei servare conatus est. ‘Parvum autem’ inquit, auxilium vocat, quia occisus est in proelio Mathathias et postea Iudas, filius eius qui vocabatur Machabaeus, pugnans cecidit et ceteri fratres eius adversariorum fraude decepti sunt – lege Machabaeorum libros –; haec autem omnia idcirco sunt facta: ut probentur et eligantur sancti et dealbentur usque ad tempus praefinitum, quia in aliud tempus erat dilata victoria. ‘Sub Antichristo parvum auxilium nostri intellegi volunt [...]. 5 10

„Und wenn sie gestürzt sein werden, werden sie eine sehr kleine Hilfe erhalten, und es werden sich äußerst viele betrügerisch an sie herandrängen. Und von den Gelehrten werden welche fallen, damit sie im Feuer geläutert, erwählt und weiß werden bis zur vorherbestimmten Zeit. Denn bis dahin wird es eine andere Zeit sein.“ (Dan 11,34–35) Porphyrios meint, dass durch die „kleine Hilfe“ Mattathias angedeutet sei, der aus dem Dorf Modein stammte, gegen die Generäle des Antiochos rebellierte und versuchte, die kultische Verehrung des wahren Gottes zu bewahren.¹ „Eine kleine Hilfe“ sagt er, „nennt er ihn, weil Mattathias im Kampf getötet wurde und nachher Iudas, dessen Sohn, den man ‚Makkabäer‘ nannte, im Kampf fiel und die übrigen seiner Brüder durch den Betrug der Feinde getäuscht wurden – lies die *Makkabäerbücher*. Dies alles ist aber deswegen geschehen, damit sie für tüchtig anerkannt, als Heilige erwählt und weiß würden bis zur vorherbestimmten Zeit, da der Sieg auf eine andere Zeit verschoben worden war.“² Nach dem Willen der Unsrigen soll man verstehen, dass „die kleine Hilfe“ in die Zeit des Antichristen zu verorten sei [...]. 5 10 15

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 11,34–35, Z. 213–216] *Parvum auxilium, Mathathiam significari arbitratur Porphyrius: de vico Modim, qui adversum duces Antiochi rebellavit et cultum veri Dei servare conatus est* Der Priester Mattathias, dessen Wirken die jüdische Historiographie schildert (1 Makk 2; Jos.

Ant. Jud. 12,265–285), initiierte den Widerstand gegen die Hellenisierungspolitik Antiochos' IV. Epiphanes. Er stammte aus dem nordwestlich von Jerusalem gelegenen Dorf Modein (1 Makk 2,1), wo nach seinem Tod auch eine Begräbnisstätte für ihn und seine Söhne errichtet wurde (1 Makk 2,70; 9,19; 13,25; 13,30). Sein Widerstand begann, als ein königlicher Gesandter in Modein ein vom König befohlenes Opfer durchsetzen wollte, das für Mattathias den Abfall von der jüdischen Religion bedeutete. Deshalb tötete er im Eifer für das mosaische Gesetz einen abtrünnigen Juden am Opferaltar sowie den Gesandten des Königs und rief öffentlich zum Widerstand auf (1 Makk 2,1–28; Jos. Ant. Jud. 12,268–272). Seit dem *Danielkommentar* des Hippolytos von Rom gab es auch in der christlichen Exegese den Ansatz, die „kleine Hilfe“ auf Mattathias und Judas den Makkabäer zu beziehen (Hipp. in Dan. 4,44,3; Cook 2004, 230–231). Unter Rekurs auf Porphyrios ist auch die moderne Bibelexegese der Auffassung, dass der Widerstandskampf der Makkabäer im *Danielbuch* an dieser Stelle (Dan 11,34–35) einen Niederschlag gefunden hat (Wildgruber 2013, 130–131).

(2) [Hier. in Dan. 11,34–35, Z. 216–223] *‚Parvum autem‘ inquit ‚auxilium vocat, quia occisus est in proelio Mathathias et postea Iudas, filius eius qui vocabatur Machabaeus, pugnans cecidit et ceteri fratres eius adversariorum fraude decepti sunt – lege Machabaeorum libros –; haec autem omnia idcirco sunt facta: ut probentur et eligantur sancti et dealbentur usque ad tempus praefinitum, quia in aliud tempus erat dilata victoria.‘* Der Herausgeber des *Danielkommentars* des Hieronymus, Glorie, versteht den vorliegenden Passus von *‚Parvum autem‘* bis *dilata victoria* als ein Zitat des Porphyrios, wohingegen Cook (2004, 230) die Passage nicht in Anführungszeichen der direkten Rede setzt und somit ein Referat des Hieronymus annimmt. Aufgrund des eingeschobenen Verbs *inquit*, das hier im Sinne von Anführungszeichen zu verstehen ist, spricht mehr dafür, dass ein ins Lateinische übersetztes Zitat vorliegt, wie dies auch an anderer Stelle der Fall ist (Hier. in Dan. 12,1–3, Z. 497–498 = Porph. Chr. fr. 37F. Be.). Entgegen der Behauptung des Porphyrios, Mattathias sei im Kampf gefallen, berichten sowohl das erste *Makkabäerbuch* als auch Flavius Josephus, dass er eines natürlichen Todes gestorben sei (1 Makk 2,49–70; Jos. Ant. Jud. 12,279; 12,285). Judas Makkabäus folgte 166 v.Chr. seinem Vater Mattathias als Anführer der Rebellen und organisierte den militärischen Widerstand (1 Makk 3,1–2). Von seinen Kämpfen gegen die seleukidischen Truppen berichtet 1 Makk 3,1–9,22. Er fiel 160 v.Chr. in der Schlacht gegen Bakchides (1 Makk 9,1–22). Der in den Textpassus eingeschobene Imperativ *lege Macha-*

baeorum libros belegt, dass Porphyrios neben Flavius Josephus (Hier. in Dan. prol. Z. 91; Hier. in Dan. 12,1–3, Z. 501–502) explizit auch die *Makka-bäerbücher* kannte und bei seiner Danielexegese verarbeitete. Dies beweist auch ein späterer Passus (Hier. in Dan. 12,1–3, Z. 519–522 = Porph. Chr. fr. 37F. Be.). Die Notwendigkeit dazu ergab sich auch daraus, dass pagane historiographische Quellen wie Polybios oder Diodorus Siculus, die Porphyrios benutzte (Hier. in Dan. prol. Z. 88–91), im Hinblick auf die Taten von Judas Makkabäus und seiner Brüder nicht ergiebig waren (Cook 2004, 230).

31T.

**Hier. in Dan. 11,36, Z. 241–272; CChr.SL 75A, p. 925–926 Glorie
= fr. 43U Harnack = fr. 30R Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 53**

,Et faciet iuxta voluntatem suam rex, et elevabitur et magnificabitur adversum omnem deum, et adversum Deum deorum loquetur magnifica et dirigit, donec compleatur ira; perpetrata quippe est definitio‘ (sive, ut alius interpretatus est, ‚in ipso enim erit consummatio‘). ‘Ab hoc loco Hebraei dici de Antichristo putant: quod, post Iuliani parvum auxilium, surrecturus sit rex qui faciat iuxta voluntatem suam, et elevetur ‚contra omne quod dicitur Deus‘ et adversum Deum deorum loquatur magnifica, ‚ita ut sedeat in templo Dei‘ et seipsum faciat Deum, et dirigatur voluntas eius donec compleatur ira Dei, quia in ipso erit consummatio. Quod quidem et nos de Antichristo intellegimus. Porphyrius autem et ceteri qui sequuntur eum, de Antiocho Epiphane dici arbitrantur: quod erectus sit contra cultum Dei et in tantam superbiam venerit, ut in templo Hierosolymis simulacrum suum poni iusserit; quodque sequitur: ‚Et dirigit donec compleatur ira, quia in ipso erit consummatio‘, sic intellegunt: tam diu eum posse, donec irascatur ei Deus et ipsum interfici iubeat. Siquidem Polybius et Diodorus, qui Bibliothecarum scribunt historias, narrant: eum non solum contra Deum fecisse Iudaeae, sed, avaritiae facibus accensum, etiam templum Dianae in Elymaide quod erat ditissimum spoliare conatum, oppressumque a custodibus templi et vicinis circum gentibus, et quibusdam phantasiis atque terroribus versum in amentiam, ad postremum morbo interiisse; et hoc ei accidisse commemorant: quia templum Dianae violare conatus sit. Nos autem dicimus, etiamsi acciderit ei, ideo accidisse: quia in sanctos Dei multam exercuerit crudelitatem et polluerit templum eius – non enim pro eo quod conatus est facere et, acta paenitentia, implere desivit, sed pro eo quod fecit punitus esse credendus est –.

„Und der König wird gemäß seinem Willen handeln und sich erhöhen und sich groß machen gegen jeden Gott, und gegen den Gott der Götter wird er Hochfahrendes reden und Erfolg haben, bis der Zorn erfüllt ist; denn zustande gebracht ist die Bestimmung“¹ (oder, wie ein anderer übersetzt hat, „darin nämlich wird die Vollendung sein“)².“ (Dan 11,36) Die Hebräer meinen, von dieser Stelle an sei vom Antichrist die Rede: dass nämlich nach der „kleinen Hilfe“ Julians sich ein König erheben werde, der seinem Willen gemäß handeln werde³ und sich erheben werde „gegen alles, was Gott heißt“ und der gegen den Gott der Götter Hochfahrendes reden werde, und zwar „so, dass er sich in den Tempel Gottes setzt“ und sich selbst zum Gott mache, und dass sein Wille [gegen Gott] gerichtet sei, bis dass der Zorn Gottes vollendet sei, weil in ihm die Vollendung sein wird. Dies beziehen wir nach unserem Verständnis auch auf den Antichristen. Porphyrios aber und die übrigen, die ihm folgen, sind der Auffassung, dass dies über Antiochos Epiphanes gesagt sei,⁴ weil er sich aufgerichtet habe gegen die Verehrung Gottes und derart hochmütig wurde, dass er anordnete, dass sein Bild im Jerusalemer Tempel aufgestellt werde.⁵ Das, was folgt – „Und er wird Erfolg haben, bis der Zorn erfüllt ist, weil darin die Vollendung sein wird“ – verstehen sie so: Er könne solange Macht ausüben, bis Gott ihm zürne und befehle, dass er umgebracht werden solle.⁶ Denn Polybios und Diodorus, die beide Verfasser von Universalgeschichten sind, erzählen, dass er nicht allein gegen den Gott Judäas gehandelt habe, sondern entbrannt von Habgier soll er auch den äußerst reich bestückten Tempel der Diana in Elymaïs zu plündern versucht haben.⁷ Niedergezwungen von den Tempelwächtern und den in der Nachbarschaft wohnenden Volksgruppen sei er nach der Erscheinung furchteinflößender Einbildungen wahnsinnig geworden und zuletzt an einer Krankheit gestorben. Auch erwähnen sie, dass ihm dies widerfahren sei, weil er versucht habe, den Tempel der Diana zu schänden. Wir aber sagen, dass, auch wenn ihm dies widerfahren ist, es ihm deswegen widerfahren ist, weil er gegen die Heiligen Gottes sehr gewaltsam vorging und dessen Tempel verunreinigte. Denn man muss glauben, dass er für das, was er getan hat, bestraft wurde und nicht für das, was er versucht hat zu tun, um dann nach einem Akt der Buße davon abzurücken, es auszuführen.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 11,36, Z. 241–245] *„Et faciet iuxta voluntatem suam rex etc.* Einen historischen Beleg für die in Dan 11,36 dargestellte Selbsterhebung und Selbstvergöttlichung des Herrschers sehen viele Kommenta-

toren in den Münzinschriften von unter Antiochos IV. Epiphanes geprägten Münzen: Dort erscheint Antiochos IV. Epiphanes als θεὸς ἐπιφανής (Hengel 1973, 519–520; Wildgruber 2013, 131); siehe dazu auch die Abbildungen bei Mittag (2006, 192–193).

(2) [Hier. in Dan. 11,36, Z. 245–246] *sive, ut alius interpretatus est, „in ipso enim erit consummatio“* Hieronymus könnte sich hier auf die *Septuaginta*-Übersetzung des *Danielbuchs* beziehen, wo es in Dan^{LXX} 11,36 am Ende des Verses heißt: εἰς αὐτὸν γὰρ συντέλεια γίνεται. Das Personalpronomen fehlt in DanTh 11,36.

(3) [Hier. in Dan. 11,36, Z. 246–252] *Ab hoc loco Hebraei dici de Antichristo putant: quod, post Iuliani parvum auxilium, surrecturus sit rex qui faciat iuxta voluntatem suam etc.* Im unmittelbar vorausgehenden Kommentar ad Dan 11,34–35 erwähnt Hieronymus, weshalb einige „Hebräer“ bzw. jüdische Interpreten in Kaiser Julian Apostata eine „kleine Hilfe“ sehen:

Hebraeorum quidam haec de Severo et Antonino principibus intellegunt, qui Iudaeos plurimum dilexerunt. Alii vero de Iuliano imperatore: quod, quando oppressi fuerint a Gallo Caesare et in captivitatis angustiis multa perpassi, ille consurgat, Iudaeos amare se simulans et in templo eorum immolaturum esse promittens, in quo parvam spem habebunt auxilii [...].

„Einige der Hebräer beziehen dies in ihrem Verständnis auf die Kaiser Severus und Antoninus, welche die Juden am meisten schätzten. Andere aber [sc. von den Hebräern] beziehen dies auf den Kaiser Julian, weil er, wenn sie von dem Caesar Gallus unterdrückt und in den Engen der Gefangenschaft vieles erlitten hätten, aufstehen werde, wobei er vorgeben werde, die Juden zu lieben und versprechen werde, in ihrem Tempel Opfer darzubringen, in dem sie aber nur eine kleine Hoffnung auf Hilfe haben würden [...].“ (Hier. in Dan. 11,34–35, Z. 228–234, p. 924 Glorie); siehe dazu auch Cook (2004, 230).

(4) [Hier. in Dan. 11,36, Z. 253–255] *Porphyrus autem et ceteri qui sequuntur eum, de Antiocho Epiphane dici arbitrantur* Cook (2004, 231–232 mit Belegen) bemerkt im Hinblick auf die Formulierung *et ceteri qui sequuntur eum*, dass innerhalb der christlichen Exegese Polychronios und Ephräm der Syrer ebenfalls den Vers Dan 11,36 auf die Entweihung des Tempels in Jerusalem bezogen haben.

(5) [Hier. in Dan. 11,36, Z. 255–257] *quod erectus sit contra cultum Dei et in tantam superbiam venerit, ut in templo Hierosolymis simulacrum suum poni iusserit* Quellen für das sogenannte Religionsedikt Antiochos’

IV. Epiphanes sind neben dem vorliegenden Porphyrios-Testimonium Dan 11,31; 11,38; 1 Makk 1,41–50; 2 Makk 6,1–9; Jos. Ant. Jud. 12,253–254 und Jos. Bell. Jud. 1,34. Die Quellen unterscheiden sich teils in den religionspolitischen Maßnahmen, die der Hellenisierung des jüdischen Volkes dienen sollten, und erwähnen zusammengefasst Folgendes: Missachtungen der Torah, die Abschaffung der täglichen Opfer, unreine Opfer, ein Beschneidungsverbot, Entweihungen von Sabbat und Festtagen, die Errichtung fremder Altäre und Kultbezirke, die Verehrung fremder Götter, die Verehrung des „Gottes der Festungen“, die Verehrung des Zeus Olympios und des Zeus Xenios, die Verehrung der von Antiochos IV. Epiphanes verehrten Götter, die Zwangsteilnahme an den Dionysien, den Verkehr mit Tempelhuren sowie die monatliche Feier des königlichen Geburtstags; zur Historizität des Religionsedikts und den Unterschieden in den Quellen siehe insgesamt Hengel (1973, 515–532) und Mittag (2006, 256–265). Das 12. Buch von *Contra Christianos* des Porphyrios ist mit dem vorliegenden Testimonium die einzige Quelle, die davon spricht, dass Antiochos IV. Epiphanes ein Standbild bzw. Statuen von sich (siehe unten) im Jerusalemer Tempel aufgestellt habe (Stern 1980, 470 ad xi:31ff.; Cook 2004, 228). Mittag (2006, 261) bringt dieses Standbild des Königs mit den Anordnungen zur monatlichen Feier des königlichen Geburtstags in Verbindung (2 Makk 6,7) und geht folglich von einer Ehrung des Königs, nicht aber von einem Kult im engeren Sinne aus. Diese Ansicht begründet Mittag (2006, 261 mit Anm. 127) mit einem anderen Text aus dem *Danielkommentar* des Hieronymus ad Dan 11,31, der inhaltlich aller Wahrscheinlichkeit nach auf Porphyrios zurückgeht. In diesem Text wird klar zwischen dem Götterbild des Zeus im Jerusalemer Tempel und den dort aufgestellten Statuen des Königs unterschieden:

„Et brachia ex eo stabunt et polluent sanctuarium fortitudinis, et auferent iuge sacrificium, et dabunt abominationem et desolationem.“ Pro ‚brachiis‘ alius interpretatus est ‚semina‘, ut significaret stirpem atque progeniem. Volunt autem eos significari: qui ab Antiocho missi sunt, post biennium quam templum exspoliaverat, ut tributa exigerent a Iudaeis et auferrent cultum Dei et in templo Hierusalem Iovis Olympii simulacrum et Antiochi statuas ponerent, quas nunc ‚abominationem desolationis‘ vocat, quando ablatum est holocaustum et iuge sacrificium.

„Und Streitmächte von ihm werden dastehen und das mächtige Heiligtum besudeln, und sie werden das immer währende Opfer abschaffen und einen ‚Gräuel der Verwüstung‘ anrichten.“ (Dan 11,31) Anstatt ‚Streitmächte‘ hat ein anderer ‚Samen‘ übersetzt, um damit Geschlecht und Nachkommenschaft anzudeuten. Sie wollen aber, dass diejenigen dadurch angedeutet werden, die von Antiochos zwei Jahre nach der Plünderung des Tempels gesandt wurden, um Tribut von den Juden einzutreiben und die Verehrung Gottes abzuschaffen und im Jerusalemer Tempel ein Bild

des Zeus Olympios und Statuen des Antiochos aufzustellen, die er nun ‚Gräuel der Verwüstung‘ nennt, da das Brandopfer und das immer währende Opfer abgeschafft wurden.“ (Hier. in Dan. 11,31, Z. 166–176, p. 921 Glorie = Porph (?) Chr. fr. 43U Harnack = fr. 30R Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F *51).

Es sei allerdings angemerkt, dass auch die Nachricht von einem Kultbild des Zeus im Jerusalemer Tempel einzig auf das späte Zeugnis des Porphyrios zurückgeht und deshalb Zweifel an ihrer Historizität bestehen (Hengel 1973, 537–538); vgl. zum Zeusbild im Jerusalemer Tempel auch Hier. in Dan. 8,9b–12, Z. 849–850, p. 854 Glorie, wo Porphyrios allerdings nicht namentlich als Quelle erwähnt wird (*in templo Dei simulacrum Iovis Olympii statuit* [sc. Antiochos IV. Epiphanes]). Die bei Hier. in Dan. 11,31, Z. 171 erwähnte Tempelentweiheung „nach zwei Jahren“ (*post biennium*, vgl. 1 Makk 1,29; Jos. Ant. Jud. 12,248: μετὰ ἔτη δύο) bezieht sich auf das Jahr 167 v.Chr., als Antiochos IV. Epiphanes Jerusalem durch den Anführer der Myser Apollonios einnehmen (1 Makk 1,29–40; 2 Makk 5,24–26; Jos. Ant. Jud. 12,248; Habicht 1976, 228) und durch den Athener Geron das Religionsedikt über die Aufhebung des jüdischen Kultes überbringen ließ (2 Makk 6,1; Habicht 1976, 229 ad 6,1). Obwohl Hieronymus die Namen des Apollonios und Gerons nicht nennt, geht Jacoby (1930, 883 ad fr. 51) davon aus, dass Porphyrios sie gekannt habe.

(6) [Hier. in Dan. 11,36, Z. 257–260] *quodque sequitur: ‚Et dirigit donec compleatur ira, quia in ipso erit consummatio‘, sic intellegunt: tam diu eum posse, donec irascatur ei Deus et ipsum interfici iubeat* Die Übersetzung von *dirigit* in der Bedeutung „Erfolg haben“ orientiert sich am griechischen Pendant κατευθύνει in DanTh 11,36, das in der biblischen Gräzität auch diese Bedeutung haben kann; siehe dazu Muraoka (2009, 389–390 s.v. κατευθύνω).

(7) [Hier. in Dan. 11,36, Z. 260–268] *Siquidem Polybius et Diodorus, qui Bibliothecarum scribunt historias, narrant: eum non solum contra Deum fecisse Iudaeae, sed, avaritiae facibus accensum, etiam templum Dianae in Elymaide quod erat ditissimum spoliare conatum etc.* Vgl. zu dieser Passage einen früheren Passus aus dem *Danielkommentar* des Hieronymus:

[...] quod audiens Antiochus [...] in Elymaidem, quae regio Persarum est, templum Dianae spoliare cupiens quod habebat pretiosa donaria, et ibi quoque, amisso exercitu, sine manibus contritus est, id est tristitia et morbo periit.

„[...] Als Antiochos dies hörte [...] und in Elymaïs, einem Landstrich in Persien, den Tempel der Diana zu plündern begehrte, der viele kostbare Weihgaben besaß, da wurde er auch dort nach dem Verlust seines Heeres ohne seine Truppen niedergeschlagen, d.h. er ging zugrunde durch Traurigkeit und Krankheit.“ (Hier. in Dan. 8,14, Z. 897–902, p. 856 Glorie).

Auch an späterer Stelle seines Kommentars berichtet Hieronymus unter dezidiertem Bezug auf Porphyrios, der zitiert wird, von diesen Begebenheiten:

„Et veniet“ inquit „usque ad summitatem montis, in Elymaide provincia, quae est ultima Persarum ad orientem regio; ibique volens templum Dianae spoliare quod habebat infinita donaria, fugatus a barbaris est qui mira veneratione fanum illud suspiciebant, et mortuus est maerore consumptus in Tabes oppido Persidis.“

„Und er wird kommen“, sagt er [sc. Porphyrios], „bis zum Gipfel des Berges, in die Provinz Elymaïs, also in das äußerste Gebiet Persiens nach Osten hin. Als er dort den Tempel der Diana plündern wollte, in dem sich unendlich viele Weihgaben befanden, wurde er von den Barbaren in die Flucht geschlagen, die mit bewundernswerter Ehrerbietung dieses Heiligtum mit Hochachtung zu würdigen pflegten, und dann starb er, von Traurigkeit aufgezehrt, in der Stadt Tabai in der Persis.“ (Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 398–403, p. 931–932 Glorie = Porph. Chr. fr. 36F. Be.).

Die Göttin des von Antiochos IV. Epiphanes attackierten Tempels wird in den Quellen verschieden bezeichnet, und zwar entweder als Diana/Artemis (Pol. 31,9,1; Porph. Chr. Buch 12; Jos. Ant. Jud. 12,354–355), Aphrodite (App. Syr. 66,352) oder Nanaia (2 Makk 1,13–17); siehe dazu Habicht (1976, 243–244 ad 9,2) und Wiesehöfer (2002, 110–111 Anm. 10), der auch auf die historischen Hintergründe der Tempelplünderungen in der Elymaïs näher eingeht. Wie Mittag (2006, 316 Anm. 89) im Hinblick auf die unterschiedlichen Namen der Göttin bemerkt, wurden „offensichtlich griechische Äquivalente zu der indigenen, wahrscheinlich semitischen Göttin verwendet, die sowohl Aspekte der Artemis als auch der Aphrodite, vielleicht sogar der Athena vereinte und wohl als Ishtar/Nana zu identifizieren ist.“ Während Polybios (Pol. 31,9,1–4) vom Versuch einer Plünderung berichtet und ein Text zu dieser Tempelplünderung bei Diodorus Siculus nicht überliefert ist, geht Appian davon aus, dass Antiochos IV. Epiphanes den Tempel der Göttin tatsächlich geplündert hat (App. Syr. 66,352). Es ist anzunehmen, dass Porphyrios den Tod Antiochos’ IV. Epiphanes 164 v.Chr. im Anschluss an Pol. 31,9,4 mithilfe der literarischen Motivik des Todes der Gottesverächter gedeutet und in einen Zusammenhang mit seinem Frevel an Diana/Artemis gebracht hat; vgl. dazu auch Jos. Ant. Jud. 12,357–358, wo Flavius Josephus den Todesbericht des Polybios kommentiert. Die *Makkabäerbü-*

cher, die abweichende Todesberichte bieten, und Flavius Josephus zeichnen Antiochos IV. Epiphanes ebenfalls als einen Gottesverächter, begründen seinen Tod allerdings mit seinen Vergehen gegen den Gott Israels und dessen Tempel in Jerusalem (1 Makk 6,1–17; 2 Makk 1,13–17; 9,1–29; Jos. Ant. Jud. 12,357–359).

32T.

Hier. in Dan. 11,37–39, Z. 273–281, 297–307; CChr.SL 75A, p. 926–927

Glorie

= fr. 43U Harnack = fr. 30R Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 54

„Et Deum patrum suorum non reputabit, et erit in concupiscentiis feminarum, nec quemquam deorum curabit, quia adversum universa consurget; deum autem Maozim in loco suo venerabitur, et deum quem ignoraverunt patres eius colet auro et argento, et lapide pretioso rebusque pretiosis, et faciet ut muniat Maozim cum deo alieno quem cognovit, et multiplicabit gloriam et dabit eis potestatem in multis, et terram dividet gratuito.‘ [...] si autem ita legerimus: ‚Et super concupiscentiam feminarum‘ – ut subaudiat-ur ‚erit‘ –, Antiochi personae magis coaptabitur: qui luxuriosissimus fuisse dicitur et in tantum dedecus per stupra et corruptelas venisse regiae dignitatis, ut mimis quoque et scortis publice iungeretur et libidinem suam populo praesente compleret. ‚Deum Maozim‘ ridicule Porphyrius interpretatus est, ut diceret: in vico Modaim, unde fuit Mathathias et filii eius, Antiochi duces Iovis posuisse statuum et compulisse Iudaeos ut ei victimas immolarent; id est ‚deum Modaim‘. [...]

„Und auf den Gott seiner Väter wird er nicht achten, und er wird Frauen begehren und sich um keinen Gott kümmern, weil er sich gegen alles erheben wird. Den Gott Maozim aber wird er an seiner statt verehren, und den Gott, den seine Väter nicht kannten, wird er mit Gold und Silber ehren, mit Edelsteinen und Kostbarkeiten, und er wird so vorgehen, dass er Maozim mit einem fremden Gott befestigt, den er kannte, und er wird seine Herrlichkeit groß machen und ihnen Macht über viele geben, und das Land umsonst verteilen.“¹ (Dan 11,37–39) [...]. Wenn wir jedoch so lesen: „Und auf das heftige Verlangen nach Frauen“ – mit dem Unterton „wird er [aus sein]“ – dann wird die Stelle besser auf die Person Antiochos passen: Es heißt von ihm, er sei äußerst wollüstig gewesen und habe seine königliche Würde durch Hurereien und moralisch verderbliches Gebaren derart in

15 Schande gestürzt, dass er sich gar öffentlich mit Schauspielern und Prostituierten einließ und seine Wollust im Beisein einer Menschenmenge befriedigte.² Den ‚Gott Maozim‘ hat Porphyrios auf lächerliche Weise erklärt, um zu sagen, dass in der Ortschaft Modein, aus der Mattathias und seine Söhne stammten, die Generäle des Antiochos eine Zeusstatue aufgestellt und die Juden gezwungen hätten, ihr [sc. der Statue] Opfer darzubringen, d.h. dem ‚Gott Modeins‘.³ [...]

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 11,37–39, Z. 273–281] *‚Et Deum patrum suorum non reputabit, et erit in concupiscentiis feminarum etc.* Zu den möglichen historischen Bezügen dieser Verse siehe Wildgruber (2013, 131–132).

(2) [Hier. in Dan. 11,37–39, Z. 297–303] *‚si autem ita legerimus: ‚Et super concupiscentiam feminarum‘ – ut subaudiatur erit –, Antiochi personae magis coaptabitur etc.* Es ist im Hinblick auf diese Charakterbeschreibung Antiochos’ IV. Epiphanes fraglich, ob sie ein Referat aus Porphyrios darstellt oder ob sie Ansichten des Hieronymus widerspiegelt (Cook 2004, 233). Jacoby (1930, 883 ad fr. 54) bemerkt, dass die Erwähnungen von Hurereien und Liederlichkeiten Ähnlichkeit mit Passagen aus Polybios (Pol. 30,25–26) hätten; lediglich der Passus *libidinem suam populo praesente compleret* sei übertrieben. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht der Bericht von einem nackten Tanz Antiochos’ IV. Epiphanes mit Schauspielern bei einem Bankett in Daphne, siehe Pol. 30,26,7–8, Diod. Sic. 31,16,2–3 (Cook 2004, 233 Anm. 463). Nach Ansicht der modernen Exegese bezieht sich die Erwähnung einer „Begierde nach Frauen“ auf den Fruchtbarkeitsgott Tammuz-Adonis (Cook 2004, 233; Wildgruber 2013, 131).

(3) [Hier. in Dan. 11,37–39, Z. 303–307] *‚Deum Maozim‘ ridicule Porphyrius interpretatus est, ut diceret: in vico Modaim, unde fuit Mathathias et filii eius, Antiochi duces Iovis posuisse statuam et compulisse Iudaeos ut ei victimas immolarent; id est ‚deum Modaim‘* Nur die griechische Theodotion-Fassung von Dan 11,38 erwähnt einen „Gott Maozin“ (θεὸς μαωζιν), nicht aber Dan^{LXX} 11,38. Dies wiederum belegt, dass Porphyrios die Theodotion-Fassung des *Danielbuchs* benutzte. Das Substantiv μαωζιν ist die griechische Transkription des im hebräischen Text gesetzten Wortes für „Festungen“, weshalb im Hebräischen von einem „Gott der Festungen“ die Rede ist (אלה מעוזים). Sehr wahrscheinlich ist es bereits in DanTh 11,38, wie

auch bei Hieronymus (Hier. in Dan. 11,37–39, Z. 284–286, p. 926 Glorie) und Hippolytos von Rom (Hipp. in Dan. 4,48,2: Μαζωεῖμ), als Eigenname der Gottheit aufgefasst (Lataix 1897, 170–171 Anm. 3). In seinem Bestreben, das elfte Kapitel des *Danielbuchs* historisch auf Ereignisse der Makkabäerzeit zu beziehen, hat Porphyrios offensichtlich aufgrund einer lautlichen Ähnlichkeit das in DanTh 11,38 erwähnte Wort μαωζιν mit Modein (Μωδεῖν), dem Geburtsort des Mattathias und seiner Söhne (1 Makk 2,1; 2,23 u.ö.), assoziiert; zu Mattathias siehe Porph. Chr. fr. 30F. Be. Anm. 1. Die Ähnlichkeit zwischen beiden Worten wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass in den Handschriften unterschiedliche Transkriptionen überliefert sind: Der Gott μαωζιν erscheint noch in der Variante μαωζ(ε)ιν (siehe den textkritischen Apparat der Göttinger Septuaginta Bd. 16/2, p. 387 [Susanna – Daniel – Bel et Draco, 2. Aufl. Göttingen 1999, ed. Ziegler/Munnich/Frankenel] ad DanTh 11,38), und der Ort Μωδεῖν als Μωδαεῖν (codex Sinaiticus) und als Μωδαεῖμ bzw. Μωδεεῖμ (codex Alexandrinus); siehe dazu den textkritischen Apparat ad Hier. in Dan. 11,37–39, Z. 304 (Modaim), p. 927 Glorie. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Porphyrios also eine Emendation von μαωζιν/μαωζεῖν zu Μωδεῖν vorgenommen: „Indem er das α und das σ aus Μαωζεῖμ (ζ = σδ) strich, erhielt er den Ortsnamen Μωδεῖμ(v), den Heimatort der Makkabäer“ (Stein 1935, 67).

Dieser Befund zeigt zweierlei. Erstens wird deutlich, wie stark philologisch das Arbeiten des Porphyrios an *Contra Christianos* geprägt war. Zweitens ist zu betonen, dass die philologisch-wissenschaftliche Auslegungspraxis des Porphyrios immer auch interessengeleitet war und deshalb nicht als objektiv oder distanziert zu bezeichnen ist. Denn seine Emendation dient allein dem Zweck, den griechischen Text des elften Kapitels des *Danielbuchs* an seine eigene Überzeugung anzupassen, dass dort überall Hinweise auf die Makkabäerzeit verstreut seien. Er ändert den griechischen Bibeltext bewusst, um einen weiteren Bezug auf die historische Ereignisebene herzustellen, indem er auf den Vorfall in Modein anspielt, mit dem nach jüdischer Überlieferung der Makkabäeraufstand ausgelöst wurde: Als Gesandte Antiochos' IV. Epiphanes in Modein die Bevölkerung zum Abfall von der jüdischen Religion durch den Vollzug heidnischer Opferhandlungen zwingen wollen, tötet Mattathias sowohl einen Juden, der dem Opferbefehl nachkommen will als auch einen Gesandten; auch den Opferaltar zerstört er (1 Makk 2,1–28; Jos. Ant. Jud. 12,268–271). Allerdings ist in den jüdischen Quellen nirgends von einer Zeus-Statue die Rede, die in Modein aufgestellt worden sein soll. Möglicherweise bezieht sich Porphyrios aber hier auf andere Quellen (Cook 2004, 234). Jenseits des genauen Szenarios, auf das

Porphyrrios anspielen will, zeigt seine Emendation eine Unkenntnis darüber, dass das transkribierte Wort μαωζιμ im Hebräischen eigentlich „Festungen“ bedeutet. Dies impliziert, dass er nicht mit dem hebräisch-aramäischen Bibeltext gearbeitet hat, sondern ausschließlich mit dem griechischen, was letztlich auch mit seiner eigenen Überzeugung übereinstimmt, dass das *Danielbuch* ursprünglich auf Griechisch verfasst worden sei (Porph. Chr. fr. 14T. Be.). Der vorliegende Passus ist daher ein starker Beleg dafür, dass Porphyrios keine Hebräischkenntnisse besaß (Cook 2004, 234), wovon auch Clark (1999, 118) überzeugt ist. Dies deutet Hieronymus selbst in seinem *Jesajakommentar* an, wo er seiner Übersetzung des Wortes „maozim“ als „stark“ bzw. „tapfer“ die angeblich irrige Ansicht des Porphyrios gegenüberstellt, das Wort beziehe sich auf das Dorf „Modein“; siehe dazu das unmittelbar folgende Textstück Porph. Chr. fr. 33T. Be.

33T.

**Hier. in Is. 30,1–5, Z. 69–74; CChr.SL 73, p. 383 Adriaen
= fr. 43X Harnack = fr. 30U Ramos Jurado et al.**

Pro fortitudine pharaonis, quae in hoc loco bis ponitur, in Hebraico scriptum habet Maoz. Hoc annotavimus, ut quod in Danielis extrema legimus visione Deum maozim, non ut Porphyrius somniat: Deum viculi Modim, sed robustum Deum et fortem intellegamus.

Für die Tapferkeit des Pharaos, die an dieser Stelle zweimal erwähnt wird, steht im Hebräischen das Wort „maoz“. Dies haben wir deshalb angemerkt, damit wir die Worte „Gott maozim“, die wir in der letzten Vision Daniels lesen, nicht so verstehen, wie Porphyrios es sich zusammenträumt, als „Gott
5 aus dem Dörfchen Modein“, ¹ sondern in der Bedeutung „starker und tapferer Gott“.

Anmerkung:

(1) [Hier. in Is. 30,1–5, Z. 69–74] non ut Porphyrius somniat: Deum viculi Modim Siehe dazu Porph. Chr. fr. 32T. Be. Anm. 3 sowie Cook (2004, 233).

34F.

**Hier. in Dan. 11,37–39, Z. 311–325; CChr.SL 75A, p. 928 Glorie
= fr. 43U Harnack = fr. 30R Ramos Jurado et al.**

„Et faciet ut muniat Maozim cum deo alieno quem cognovit, et multiplicabit gloriam et dabit eis potestatem, et terram dividet gratuito“, Theodotio interpretatus est: „Et aget haec ut muniat praesidia cum deo alieno et, cum eis ostenderit, multiplicabit honorem, et dominari eos multis faciet, et terram dividet gratis“; pro „praesidiis“, „confugia“ interpretatus est Symmachus; quod Porphyrius ita edisserit: „Facies haec omnia, ut muniat arcem Hierusalem et in ceteris urbibus ponat praesidia et Iudaeos doceat adorare deum alienum – haud dubium quin Iovem significet –, quem cum illis ostenderit et adorandum esse persuaserit, tunc dabit deceptis honorem et gloriam plurimam et faciet ceteris qui in Iudaea fuerint dominari, et pro praevaricatione possessiones dividet et dona distribuet.“ 5 10

„Er wird so vorgehen, dass er Maozim mit einem fremden Gott befestigt, den er kannte, und er wird seine Herrlichkeit groß machen und ihnen Macht geben, und das Land umsonst verteilen.“ (Dan 11,39) Theodotion hat übersetzt: „Und er wird dies tun, um Posten zu befestigen mit einem fremden Gott, und, wenn er es ihnen gezeigt hat, wird er sein Ansehen vergrößern und bewirken, dass sie über viele herrschen und er wird das Land umsonst verteilen“. ¹ Anstatt „Posten“ hat Symmachus ² „Zufluchtsorte“ übersetzt. Dies erörtert Porphyrios so: „Er wird dies alles tun, um die Zitadelle Jerusalems zu befestigen und um in den anderen Städten Posten zu stationieren und um die Juden zu belehren, einen fremden Gott anzubeten – ohne Zweifel ist hiermit Zeus gemeint. Hat er ihnen diesen erst gezeigt und sie überredet, diesen anzubeten, wird er den Getäuschten Ansehen geben und äußerst viel Ehre und er wird bewirken, dass sie über die übrigen, die in Judäa leben, herrschen, und für diesen Treuebruch wird er Besitzgüter verteilen und Geschenke austeilen.“ ³ 5 10 15

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 11,37–39, Z. 314–317] Theodotio interpretatus est: „Et aget haec ut muniat praesidia cum deo alieno et, cum eis ostenderit, multiplicabit honorem, et dominari eos multis faciet, et terram dividet gratis“
Vgl. hierzu DanTh 11,39: καὶ ποιήσει τοῖς ὀχυρώμασιν τῶν καταφυγῶν μετὰ

θεοῦ ἀλλοτρίου καὶ πληθυνεῖ δόξαν καὶ ὑποτάξει αὐτοῖς πολλοὺς καὶ γῆν διελεῖ ἐν δόροις.

(2) [Hier. in Dan. 11,37–39, Z. 318] *Symmachus* Symmachus war ein Bibelübersetzer im 2./3. Jh. n.Chr. Seine Übersetzung des *Alten Testaments* ist verloren. Fragmente bzw. Exzerpte davon haben sich in der Hexapla des Origenes erhalten (Salvesen 1991, 283–297; Tov 2012, 144–145).

(3) [Hier. in Dan. 11,37–39, Z. 318–325] *quod Porphyrius ita edisserit: ,Faciet haec omnia, ut muniat arcem Hierusalem et in ceteris urbibus ponat praesidia et Iudaeos doceat adorare deum alienum – haud dubium quin Iovem significet –, quem cum illis ostenderit et adorandum esse persuaserit, tunc dabit deceptis honorem et gloriam plurimam et faciet ceteris qui in Iudaea fuerint dominari, et pro praevaricatione possessiones dividet et dona distribuet.*‘ Porphyrios bezieht sich hier offensichtlich auf jüdische Quellen (1 Makk 1,33–36; Jos. Ant. Jud. 12,252), wo von der Befestigung der Davidsstadt sowie von der Errichtung einer Akra durch die Truppen Antiochos’ IV. Epiphanes im Jahre 167 v.Chr. die Rede ist. Der Verfasser des ersten *Makkabäerbuchs* und Flavius Josephus deuten diese Befestigungsmaßnahme samt der Stationierung eines „sündigen Volks“ (1 Makk 1,34: ἔθνος ἀμαρτωλόν) als Bedrohung für den jüdischen Tempelkult (1 Makk 1,37–39; Jos. Ant. Jud. 12,252–253). Von der Zerstörung der Zitadelle im Rahmen des Befreiungskampfs erzählt 1 Makk 13,49–52. Die Nachrichten darüber, welchen Kult Antiochos IV. Epiphanes bzw. die seleukidische Administration in Jerusalem einführen ließ, gehen auseinander: Teils ist allgemein von Götzen die Rede (1 Makk 1,43), teils von den Göttern, die Antiochos IV. Epiphanes verehrte (Jos. Ant. Jud. 12,253). Von der Verehrung des Zeus Olympios im Jerusalemer Tempel erzählt 2 Makk 6,2, siehe dazu Hengel (1973, 524, 537, 541). In der Formulierung „Gott der Festungen“ in Dan 11,38 wird zudem eine Anspielung auf Zeus Akraios vermutet (Hengel 1973, 518; Cook 2004, 234 Anm. 469; Mittag 2006, 264). Auch Dionysos-Prozessionen in Jerusalem werden erwähnt (2 Makk 6,7). Den Tempel auf dem Garizim soll Antiochos IV. Epiphanes auf den Willen der Samaritaner hin zu einem Tempel des Zeus Xenios gemacht haben (2 Makk 6,2; Hengel 1973, 536 mit Anm. 216; Habicht 1976, 229 ad 6,2). Gemäß Flavius Josephus soll Antiochos IV. Epiphanes in jeder Stadt und in jedem Dorf Tempelbezirke und Altäre für tägliche Schweineopfer errichtet haben (Jos. Ant. Jud. 12,253). Ein ähnliches Szenario der Dezentralisierung des Kultes, auf das Porphyrios im vorliegenden Text anspielt (*in ceteris*

urbibus ponat praesidia et Iudaeos doceat adorare deum alienum), entwirft auch 1 Makk 1,54–55.

35T.

Hier. in Dan. 11,40–41a, Z. 328–347; CChr.SL 75A, p. 928–929 Glorie = fr. 43U Harnack = fr. 30R Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 55

,Et in tempore praefinito proeliabitur adversus eum rex austri, et quasi tempestas veniet contra illum rex aquilonis in curribus et in equitibus et in classe magna; et ingreditur terras, et conteret et pertransiet. Et introibit in terram gloriosam et multae corruent‘ (pro quo interpretatus est Symmachus ,et multa milia corruent‘, Theodotio ,et multi infirmabuntur‘). ,Multas‘ autem corruiere, iuxta Aquilam vel ,urbes‘ vel ,regiones‘ vel ,provincias‘ intellege. Et haec Porphyrius ad Antiochum refert: quod undecimo anno regni sui rursum contra sororis filium Ptolomaeum Philometorem dimicavit, qui, audiens venire Antiochum, congregavit multa populorum milia; sed Antiochus quasi tempestas valida in curribus et in equitibus et in classe magna ingressus sit terras plurimas et transeundo universa vastaverit veneritque ad ,terram inclytam‘ – id est Iudaeam, quam Symmachus ,terram fortitudinis‘ interpretatus est, pro qua Theodotio ipsum verbum hebraicum posuit ,sabai‘ – et arcem munierit de ruinis murorum civitatis et sic Aegyptum perrexerit.

„Und in der vorherbestimmten Zeit wird gegen ihn kämpfen der König des Südens, und wie ein Sturm wird gegen ihn ziehen der König des Nordens mit Streitwagen, Reitern und einer großen Flotte; und er wird in Länder einfallen, sie verwüsten und hindurchziehen. Und er wird hineingehen in das herrliche Land und viele werden zugrunde gehen‘ (letzteres hat Symmachus so übersetzt: ,und viele tausend werden zugrunde gehen‘, und Theodotion so: ,und viele werden ihre Kraft verlieren‘).“¹ (Dan 11,40–41) Dass ,viele‘ aber zugrunde gehen, damit seien laut Aquila² entweder ,Städte‘, ,Gebiete‘ oder ,Provinzen‘ gemeint. Auch dies bezieht Porphyrios auf Antiochos,³ weil er im elften Jahr seiner Herrschaft wiederum gegen den Sohn seiner Schwester Ptolemaios Philometor gekämpft hat, der viele Tausendschaften versammelte, als er hörte, dass Antiochos komme. Aber Antiochos sei gleich einem starken Sturm mit Streitwagen, Reitern und einer großen Flotte in sehr viele Länder eingefallen und habe beim Durchmarsch alles verwüstet und sei zum ,ruhmreichen Land‘ gekommen – d.h. nach Judäa, das Symma-

chus mit ‚Land der Stärke‘ wiedergegeben und für das Theodotion das hebräische Wort ‚sabal‘ gesetzt hat – und habe die Zitadelle mit den Trümmern der Stadtmauer befestigt und sei so nach Ägypten weitergezogen.⁴

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 11,40–41a, Z. 328–333] *Et in tempore praefinito proeliabitur adversus eum rex austri etc.* Gemäß der *communis opinio* der modernen Bibelwissenschaft können in den Schlussversen des elften Kapitels (Dan 11,40–45) keine historischen Bezüge mehr hergestellt werden (Wildgruber 2013, 132–133). Der vorliegende Passus Dan 11,40–41 gilt dabei als Übergang vom *vaticinium ex eventu* zur – aus Sicht des Verfassers des *Danielbuchs* betrachtet – echten Prophetie (Stein 1935, 69 mit Anm. 34; Collins 1993, 388 ad 11,40; Reaburn 2004, 12). Diesen „Wechsel von den bisherigen *ex eventu*-Prophezeiungen zur ‚echten‘ Vision übersah“ (Blasius 2004, 84) Porphyrios aufgrund seines historisch-kritischen Vorverständnisses, das echte Prophetie im *Danielbuch* nicht zuließ. Hieran wird deutlich, in welchem hohem Maße die Philologie des Porphyrios interessengeleitet war und dass ihm der griechische Bibeltext des *Danielbuchs* vereinzelt als argumentative Projektionsfläche diente, um seine eigene Überzeugung vom pseudepigraphischen und unprophetischen Charakter des Buchs zu propagieren.

(2) [Hier. in Dan. 11,40–41a, Z. 335] *iuxta Aquilam* Aquila war ein jüdischer Gelehrter und Bibelübersetzer, der um 125 n.Chr. den hebräischen Text des *Alten Testaments* ins Griechische übersetzte. Seine Übersetzung zeichnet sich dadurch aus, dass sie an der wörtlichen Wiedergabe des hebräischen Ausgangstexts interessiert ist, und zwar bis hin zur Imitation der hebräischen Satzstruktur (Tov 2012, 143–144).

(3) [Hier. in Dan. 11,40–41a, Z. 336–337] *Et haec Porphyrius ad Antiochum refert* Entgegen der historischen Quellenlage und entgegen der modernen historischen Forschung geht Porphyrios davon aus, dass Antiochos IV. Epiphanes nach den beiden Feldzügen des 6. Syrischen Krieges (169–168 v.Chr.) noch einen dritten Feldzug gegen die ägyptischen Ptolemäer im elften Jahr seiner Herrschaft (165/164 v.Chr.) unternommen habe (Collins 1993, 388 ad 11,40; Wildgruber 2013, 132). Bereits Jacoby (1930, 883 ad fr. 55–57) war es unverständlich, wie Porphyrios „hier von einem nicht nur beabsichtigten krieg [sic!] gegen Ägypten gesprochen haben soll“, da auch der Text der Schlusspartie des elften Kapitels dafür keine Anhaltspunkte

bierte. Vor dem Hintergrund, dass die historischen Interpretationsmöglichkeiten in Dan 11,40–45 auch nach Ansicht der modernen Bibelexegese nicht greifen (Wildgruber 2013, 132–133), wird verständlich, weshalb Vaganay (1935, 2583) die porphyrianische Deutung von Dan 11,40–45 als unglücklich bezeichnet hat. Cook (2004, 235) bemerkt, dass Porphyrios seiner historischen Methode zum Opfer gefallen sei, die ihm für eine eschatologische Textdimension im Großen und Ganzen den Blick getrübt habe (ähnlich Blasius 2004, 84). In der Tat war es die Überzeugung des Porphyrios, dass alles, was im *Danielbuch* bis hin zu Antiochos IV. Epiphanes gesagt sei, auf tatsächliche historische Ereignisse anspiele (*veram historiam continere*), und dass demgegenüber alles, was über dessen Regierungszeit hinausgehe, gelogen sei (Hier. in Dan. prol. Z. 5–7, p. 771 Glorie = Porph. Chr. fr. 13T. Be.). Nach Jacoby (1930, 883 ad fr. 55–57) wäre es einfacher gewesen, den vorliegenden Passus des *Danielbuchs* inklusive Dan 11,42–43 auch auf den 6. Syrischen Krieg zu beziehen, doch die Datierung ins elfte Jahr seiner Herrschaft (*undecimo anno regni sui*) zeige, dass Porphyrios dies nicht getan zu haben scheint und dass er in der Tat von einem dritten Feldzug ausging.

(4) [Hier. in Dan. 11,40–41a, Z. 346–347] *et arcem munierit de ruinis murorum civitatis et sic Aegyptum perrexerit* Zur Errichtung der Akra in Jerusalem kam es 167 v.Chr. (Hengel 1973, 515), ein Jahr nach dem Ende des 6. Syrischen Krieges, siehe dazu Porph. Chr. fr. 31T. Be. Anm. 5. Offensichtlich hat Porphyrios die Berichte von der Verwüstung Jerusalems und dem Bau der Zitadelle durch seleukidische Truppen (vgl. z.B. 1 Makk 1,29–40) mit seiner historisch nicht verifizierbaren Überzeugung von einem dritten Ägypten-Feldzug verquickt.

36F.

Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 373–425, 459–468; CChr.SL 75A, p. 931–935

Glorie

= fr. 43V Harnack = fr. 30S Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 56

,Et fama turbabit eum ab oriente et ab aquilone; et veniet in multitudine magna ut conterat et interficiat plurimos, et figet tabernaculum suum Apedno inter maria super montem inclytum et sanctum; et veniet usque ad summitatem eius; et nemo auxiliabitur ei.‘ Et in hoc loco Porphyrius tale nescio quid de Antiocho somniat: ‚Pugnans‘ inquit ‚contra Aegyptios et Libyas Aethiopasque pertransiens, audiet sibi ab aquilone et oriente proelia

*concitari; unde et regrediens capiet Aradios resistentes et omnem in littore
 Phoenicis vastabit provinciam; confestimque pergens ad Artaxiam regem
 Armeniae qui de orientis partibus movebatur et interfectis plurimis de eius
 10 exercitu, ponet tabernaculum suum in loco Apedno, qui inter duo latis-
 sima flumina est, Tigrin et Euphraten. ‘Cumque hucusque processerit, in
 quo monte inclyto sederit et sancto, dicere non potest – quamquam et inter
 duo maria eum sedere probare non possit, et stultum sit duo Mesopotamiae
 flumina duo maria interpretari –; montem autem inclytum idcirco praete-
 15 riit: quia secutus est Theodotionis interpretationem, qui ait: ‘Inter media
 maria super montem Saba sanctum; ‘cumque Saba nomen montis vel Arme-
 niae vel Mesopotamiae putet, quare sanctus sit, dicere non potest – etiam
 hac licentia mentiendi, possumus nos addere quod ille conticuit: ‘sanctum’
 dici ‘montem’ quia, iuxta errorem Armeniorum, sit idolis consecratus –. ‘Et
 20 veniet’ inquit, usque ad summitatem montis, in Elymaide provincia, quae est
 ultima Persarum ad orientem regio; ibique volens templum Dianae spoliare
 quod habebat infinita donaria, fugatus a barbaris est qui mira veneratione
 fanum illud suspiciebant, et mortuus est maerore consumptus in Tabes oppido
 Persidis. ‘Haec ille in suggillationem nostri artificam sermone composuit,
 25 quae, etiamsi potuerit approbare non de Antichristo dicta sed de Antio-
 cho, quid ad nos, qui non ex omnibus scripturarum locis Christi probamus
 adventum et Antichristi mendacium? pone enim haec dici de Antiocho, quid
 nocet religioni nostrae? numquid et in superiori visione, ubi in Antiochum
 prophetia consummata est, aliquid de Antichristo dicitur? Dimittat itaque
 30 dubia, et manifestis haereat: qui sit ille lapis qui, de monte abscisus sine
 manibus, creverit in montem magnum et orbem impleverit et quadriformem
 imaginem contriverit? qui sit ille filius hominis qui cum nubibus venturus
 sit et staturus ante vetustum dierum et dandum sit ei regnum quod nullo fine
 claudatur omnesque populi, tribus ac linguae ipsi servituri sint? Haec quae
 35 manifesta sunt praeterit, et de Iudaeis asserit prophetari quos usque hodie
 servire cognoscimus; et dicit eum, qui sub nomine Danielis scripsit librum,
 ad refocillandam spem suorum fuisse mentitum: non quo omnem historiam
 futuram nosse potuerit, sed quo iam facta memoraret; et in ultimae visio-
 nis calumniis immoratur; ‘flumina’ ponens pro ‘mari’ et ‘montem inclytum
 40 et sanctum Apedno’ quem ubi legerit nullam potest proferre historiam.
 [...] soli Septuaginta, omni se nominis quaestione liberantes, interpretati
 sunt: ‘Et statuet tabernaculum suum tunc inter maria et montem voluntatis
 sanctum, et veniet hora consummationis eius’; quos Apollinaris secutus, de
 nomine ‘Apedno’ omnino conticuit – haec ideo prolixius posui: ut et Por-
 45 phyrii ostendam calumniam quia haec omnia ignoravit aut nescire se finxit,*

et scripturae sanctae difficultatem cuius intellegentiam absque Dei gratia et doctrina maiorum sibi imperitissimi vel maxime vindicant –;

„Und es wird ihn ein Gerücht verstören vom Osten und vom Norden; und er wird kommen mit einer großen Menge und sehr viele niedermachen und töten, und er wird sein Zelt aufschlagen in Apedno zwischen den Meeren über dem ruhmreichen und heiligen Berg; und er wird kommen bis auf seinen Gipfel; und niemand wird ihm helfen.“ (Dan 11,44–45) Auch an dieser Stelle träumt sich Porphyrios über Antiochos wer weiß was zusammen. Er sagt: „Während er kämpfend gegen die Ägypter auch durch Libyen und Äthiopien hindurchzieht, wird er hören, dass ihm vom Norden und Süden Kämpfe angestachelt werden. Bei seiner Rückkehr von dort wird er die Widerstand leistenden Aradier erobern und die ganze Provinz Phönizien am Strand verwüsten.¹ Sofort wird er weiterziehen zu Artaxias, dem König von Armenien,² der sich aus den östlichen Gebieten wegbewegte, und nachdem sehr viele aus seinem Heer getötet worden sind, wird er sein Zelt an dem Ort Apedno aufschlagen, der sich zwischen zwei äußerst breiten Flüssen befindet, dem Tigris und dem Euphrat.“³ Obwohl er bis hierhin fortgeschritten ist, kann er nicht sagen, auf welchem ruhmreichen und heiligen Berg er sich niedergelassen hat – obwohl er auch nicht nachweisen kann, dass er sich zwischen zwei Meeren niedergelassen hat und es dumm ist, zwei Flüsse in Mesopotamien als zwei Meere zu deuten –. Den ruhmreichen Berg aber hat er deswegen übergangen, weil er der Übersetzung Theodotions gefolgt ist, der sagt: „mitten zwischen den Meeren auf den heiligen Berg Saba“. Da er meint, dass „Saba“ der Name eines Berges entweder in Armenien oder Mesopotamien sei, kann er nicht sagen, weshalb er heilig sein solle.⁴ In dieser freizügigen Manier des Lügens können wir hinzufügen, was jener verschwiegen hat, dass der „Berg“ deswegen „heilig“ genannt wird, weil er gemäß der Verirrung der Armenier Götzenbildern geweiht war. „Und er wird kommen“, sagt er, „bis zum Gipfel des Berges, in die Provinz Elymaïs, also in das äußerste Gebiet Persiens nach Osten hin.“⁵ Als er dort den Tempel der Diana plündern wollte, in dem sich unendlich viele Weihgaben befanden, wurde er von den Barbaren in die Flucht geschlagen, die mit bewundernswerter Ehrerbietung dieses Heiligtum mit Hochachtung zu würdigen pflegten, und dann starb er, von Traurigkeit aufgezehrt, in der Stadt Tabai in der Persis.“⁶ Dies hat jener so aufgeschrieben, um uns voller List zu verhöhnen. Selbst wenn er aber beweisen könnte, dass dies nicht vom Antichrist gesagt ist, sondern von Antiochos, welche Konsequenzen hat das schon für uns, die wir nicht aus allen Stellen der Schrift die Ankunft Christi

oder die Lüge des Antichristen beweisen? Angenommen nämlich, dies bezöge sich auf Antiochos: Was schadet das schon unserer Religion? Wurde etwa in der vorherigen Vision, wo die Prophetie auf Antiochos zu einem Ende kam, etwa nichts vom Antichrist gesagt? Soll er also das Zweifelhafte fahren lassen und beim Offensichtlichen bleiben: Wer soll jener Stein sein, der, ohne Hände vom Berg abgeschnitten,⁷ zu einem großen Berg heranwuchs, den Erdkreis erfüllte und das viergestaltige Bild zermalmte? Wer soll jener Menschensohn sein, der auf den Wolken kommen⁸ und vor dem Alten der Tage stehen wird, dem die Herrschaft gegeben werden soll, die durch kein Ende begrenzt ist, und dem alle Völker, Stämme und Sprachgemeinschaften dienen werden? Das Offensichtliche übergeht er also und behauptet, es werde von den Juden prophezeit, von denen wir wissen, dass sie bis heute Sklaven sind.⁹ Und er sagt, dass derjenige, der in Daniels Namen das Buch schrieb, gelogen habe, um die Hoffnung seiner Adressaten zu beleben: nicht, indem er die ganze zukünftige Geschichte wissen konnte, sondern indem er bereits Geschehenes erwähnte.¹⁰ Auch im Hinblick auf die letzte Vision bleibt er bei seiner Verleumdung, indem er „Flüsse“ statt „Meer“ anführt sowie „den ruhmreichen und heiligen Berg Apedno“, wobei er kein Geschichtswerk nennen kann, wo er von dem Berg gelesen hat.¹¹ [...] Einzig die Übersetzer der *Septuaginta* haben sich von jeglicher Namenssuche freigemacht und übersetzt: „Und er wird dann sein Zelt aufrichten zwischen den Meeren und dem wohlgefälligen, heiligen Berg, und es wird kommen die Stunde seiner Vollendung.“ Denen ist Apollinaris gefolgt und hat zum Namen „Apedno“ gänzlich geschwiegen. Dies habe ich nun ziemlich ausführlich dargestellt,¹² um sowohl die Verleumdung des Porphyrios aufzuzeigen, weil er dies alles nicht wusste oder vorgab, es nicht zu wissen,¹³ als auch die Schwierigkeit der Heiligen Schrift, deren Verständnis die dilettantischsten Amateure ohne die Gnade Gottes und die Lehre der Vorfahren für sich besonders in Anspruch nehmen.¹⁴

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 378–383] *Et in hoc loco Porphyrius tale nescio quid de Antiocho somniat: ‚Pugnans‘ inquit ‚contra Aegyptios et Libyas Aethiopasque pertransiens, audiet sibi ab aquilone et oriente proelia concitari; unde et regrediens capiet Aradios resistentes et omnem in littore Phoenicis vastabit provinciam* Der Chronologie des *Danielkommentars* des Hieronymus folgend, bezieht sich Porphyrios hier offenbar auf die Entwicklungen während eines (postulierten) dritten Ägyptenfeldzugs

Antiochos' IV. Epiphanes. Hieronymus referiert diese Ansicht des Porphyrios bei seinem Kommentar ad Dan 11,40–41. Für einen dritten Ägyptenfeldzug Antiochos' IV. Epiphanes kurz vor seinem Tod gibt es allerdings keine historischen Belege; siehe dazu Porph. Chr. fr. 35T. Be. Anm. 3. Daher bezieht die neuere Forschung den vorliegenden Passus aus Porphyrios von *pugnans* bis *provinciam* auf die Zeit nach dem zweiten Ägyptenfeldzug Antiochos' IV. Epiphanes 168 v.Chr. im Rahmen des 6. Syrischen Krieges (169–168 v.Chr.). Es wird von Hengel (1973, 19) und Ehling (2003, 318) angenommen, dass es während des zweiten Ägyptenfeldzugs zum vorübergehenden Abfall Phöniziens gekommen sei, im Zuge dessen auch Arados seine Unabhängigkeitsbestrebungen verstärkt habe. Mittag (2006, 222) weist darauf hin, dass die Datierung der Unruhen in Arados problematisch sei, zumal Porphyrios als einziger davon berichte; ebenso könnte das Jahr 169 v.Chr. in Frage kommen (Mittag 2006, 222–223 mit Anm. 38). Cook (2004, 237) hält das porphyrianische Zeugnis über eine Schlacht gegen Arados für „probably wrong“.

(2) [Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 383–384] *confestimque pergens ad Artaxiam regem Armeniae* Zwischen dem unmittelbar vorhergehenden Text von *pugnans* bis *provinciam* und der hier mit *confestimque* einsetzenden Passage gibt es offensichtlich einen Sprung in der historischen Chronologie, der darauf deutet, dass Porphyrios hier wahrscheinlich eine eigenwillige Konstruktion bzw. Inbezugsetzung der historischen Ereignisse vorlegt. Denn den Feldzug zur Rückeroberung Armeniens gegen Artaxias unternahm Antiochos IV. Epiphanes wohl erst im Jahre 165 v.Chr. Nach der Gefangennahme des Artaxias beließ Antiochos IV. Epiphanes diesen allerdings in seinem Amt, siehe Diod. Sic. 31,17a; App. Syr. 45,235; 66,349, ferner Brodersen (1989, 65–66) und Mittag (2006, 296–298). Jacoby (1930, 883–884 ad fr. 55–57) sieht in dem vorliegenden Passus eine Anspielung auf einen Krieg gegen die Parther unter Berufung auf Tac. Hist. 5,8. Mittag (2006, 318–327, bes. 321 Amn. 109) geht allenfalls von einem geplanten Partherfeldzug aus, bezweifelt aber aufgrund mangelnder historischer Indizien derartige Kriegsplanungen.

(3) [Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 385–386] *ponet tabernaculum suum in loco Apedno, qui inter duo latissima flumina est, Tigrin et Euphraten.* Im hebräischen Text beginnt der Vers Dan 11,45a folgendermaßen: „Und er wird seine Palastzelte aufschlagen“. Das im Lateinischen wiedergegebene Wort *Apedno* stellt eine Transkription des hebräischen Ausdrucks für

„sein Palast“ dar, die an die griechische Theodotion-Fassung des Verses angelehnt ist, wo es heißt: καὶ πῆξει τὴν σκηνὴν αὐτοῦ εφάδανω (DanTh 11,45). Das hebräische Wort für „Palast“ (פֶּלֶאס) – ein Hapaxlegomenon im Tanach und ein Lehnwort aus dem Altpersischen, das auch im Aramäischen und Arabischen bezeugt ist (Donner 2013, 88 s.v. פֶּלֶאס) – wurde hier nicht übersetzt, sondern schlichtweg transkribiert, sodass die griechische Übersetzung lautet: „Er wird sein Zelt Ephadano aufschlagen.“ Die Ortsangabe im Hebräischen bezieht sich auf die Lokalisierung der Palastzelte „zwischen den Meeren und dem Berg der heiligen Zierde“. Das transkribierte Wort „Apedno/Ephadano“ ist somit – im Gegensatz zur Annahme des Porphyrios – kein Ortsname, sondern geht auf ein Missverständnis des hebräischen Textes wohl schon bei den griechischen Übersetzern zurück (vgl. Driver 1912, 197). Dies belegt abermals, dass Porphyrios keine Hebräischkenntnisse besaß, weil er das transkribierte Wort für einen Ort hielt (Stein 1935, 66; Collins 1993, 389 ad 11,45) und offensichtlich keinen hebräisch-aramäischen Text konsultierte bzw. konsultieren konnte. Aber auch christliche Exegeten waren sich unsicher, wie das Wort zu verstehen sei. So hielten es Hippolytos von Rom (Hipp. in Dan. 4,48,2) und Hieronymus ebenfalls für einen Eigen- bzw. Ortsnamen. Hieronymus vermutet, dass das Wort ein Kompositum sei, das „seines Thrones“ (*throni sui*) bedeute, und dass damit der Ort Nikopolis/Emmaus in Judäa angedeutet sei (Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 431–449 Glorie). Über die genaue Bedeutung scheint er sich selbst nicht sicher zu sein (Cook 2004, 237).

(4) [Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 390–395] *montem autem inclytum idcirco praeteriit: quia secutus est Theodotionis interpretationem, qui ait: „Inter media maria super montem Saba sanctum;“ cumque Saba nomen montis vel Armeniae vel Mesopotamiae putet, quare sanctus sit, dicere non potest* Was sich vereinzelt in der Kommentierung der porphyrianischen Äußerungen zum Buch *Daniel* herauskristallisierte, nämlich dass Porphyrios das biblische *Danielbuch* in der kirchlich weit verbreiteten, sogenannten Theodotion-Fassung und nicht in der *Septuaginta*-Version las, bestätigt hier Hieronymus selbst. DanTh 11,45 lautet: καὶ πῆξει τὴν σκηνὴν αὐτοῦ εφάδανω ἀνὰ μέσον τῶν θαλασσῶν εἰς ὄρος σαβὶ ἅγιον. Das Wort σαβὶ ist eine Transliteration für das hebräische Substantiv צִבְיָה, das „Zierde, Schönheit“ bedeutet. Bei Hippolytos von Rom wird der Berg mit dem Eigennamen Σαβεῖν transkribiert (Hipp. in Dan. 4,48,2). Im hebräischen Text von Dan 11,45 ist mit der Formulierung „Berg der heiligen Zierde“ der Tempelberg in Jerusalem bzw. Zion gemeint (Bauer 1996, 208). Wiederum wird deutlich, dass

Porphyrrios keine Hebräischkenntnisse besaß und dass er ein im Griechischen unverständliches, transkribiertes Wort als einen Ortsnamen auffasste (Stein 1935, 65). Dabei verrät das Schwanken bei der Lokalisierung des angeblich „Saba“ genannten Bergs in Armenien oder Mesopotamien, dass Porphyrrios seine Interpretation nicht auf geographisch sichere Kenntnisse stützte. Vielmehr leitete ihn offensichtlich die Intention, bei seiner Auslegung von DanTh 11,45 einen Berg in jener Gegend auszumachen, der dem Sterbeort Antiochos' IV. Epiphanes in Persien möglichst nahe war. Denn dieser Sterbeort wird im Folgekontext von Porphyrrios behandelt. Es zeigt sich somit, dass Porphyrrios bei seiner biblischen Exgese vor Erfindungen und interessegeleiteten Vermutungen nicht zurückschrak, wenn sie seiner angeblich plausiblen historischen Rekonstruktion der Ereignisse dienten.

(5) [Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 398–400] *„Et veniet inquit, usque ad summitatem montis, in Elymaide provincia, quae est ultima Persarum ad orientem regio* Laut Mittag (2006, 319–320) ist die Formulierung *Elymaide provincia, quae est ultima Persarum ad orientem regio* eine „äußerst ungewöhnliche Lokalisierung der Elymaïs“, die „in ähnlicher Form auch in den Makkabäerbüchern angedeutet“ sei. In 1 Makk 6,1 ist Elymaïs irrtümlicherweise eine Stadt in der Persis, und in 2 Makk 9,2 wird der Tempel, den Antiochos IV. Epiphanes ausrauben wollte, in Persepolis lokalisiert (Habicht 1976, 243–244 ad 9,2). Mittag (2006, 320) geht davon aus, dass die Lokalisierung der Elymaïs dadurch begründet ist, dass in den verschiedenen Quellen der Sterbeort des Königs in der Persis (wahrscheinlich Gabai) mit der geplanten Tempelplünderung in der Elymaïs kombiniert wurde: „Um beide Ereignisse miteinander verbinden zu können, musste eine möglichst große geographische Nähe zwischen den beiden Orten hergestellt werden. Die Elymaïs mutierte daher zu einer Region der Persis, einer Stadt in der Persis oder der Tempel wurde nach Persepolis verlegt. Das ist m. E. die einzig sinnvolle Erklärung für die ungewöhnliche Lokalisierung der Elymaïs.“

(6) [Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 400–403] *ibique volens templum Dianae spoliare quod habebat infinita donaria, fugatus a barbaris est qui mira veneratione fanum illud suspiciebant, et mortuus est maerore consumptus in Tabes oppido Persidis.* Zur versuchten Plünderung des Diana-Tempels siehe Porph. Chr. fr. 31T. Be. Anm. 7 sowie Cook (2004, 237 Anm. 479). Eine Auflistung der sehr widersprüchlichen Quellen zu dieser Plünderung bietet Mittag (2006, 308); vgl. dazu auch Collins (1993, 389–390 ad 11,45). Dass Antiochos IV. Epiphanes in der Stadt Tabai gestorben sei, berichtet

auch Polybios (Pol. 31,9,3), von dem Porphyrios diese Information sicherlich übernommen hat. Allerdings ist problematisch, dass eine Stadt namens Tabai für die Persis nicht belegt ist. Es wird daher in der neueren Forschung eine Verschreibung angenommen und die These aufgestellt, dass die im Südosten der Persis nahe an der Grenze zu Karmanien gelegene Stadt Gabai gemeint sei (Mittag 2006, 319 mit Anm. 102); siehe dazu auch Cook (2004, 237 Anm. 480).

(7) [Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 411–414] *qui sit ille lapis qui, de monte abscisus sine manibus etc.* Gemeint ist der in Dan 2,35 erwähnte Stein, der das Standbild in der Traumvision Nebukadnezars und damit alle Weltreiche zerstört. Porphyrios hatte ihn auf das Volk Israel gedeutet; siehe dazu Porph. Chr. fr. 16T. Be. Anm. 4.

(8) [Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 414–417] *qui sit ille filius hominis qui cum nubibus venturus sit etc.* Gemeint ist die in Dan 7,14 erwähnte Figur des „Menschensohns“, die Porphyrios kollektiv auf das Volk Israel gedeutet hat; siehe dazu den Kommentar zu Porph. Chr. fr. 23T. Be. Anm. 3.

(9) [Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 417–419] *Haec quae manifesta sunt praeterit, et de Iudaeis asserit prophetari quos usque hodie servire cognoscimus* Der Relativsatz *quos usque hodie servire cognoscimus* ist wohl als ein Zusatz des Hieronymus aufzufassen. Da Porphyrios den Stein aus Dan 2,35 und den Menschensohn aus Dan 7,14 auf die Kollektivhoffnung eines jüdischen Sieges über alle Unterdrücker deutete, sieht Hieronymus offensichtlich in der fortwährenden Unterdrückung bzw. Unfreiheit der Juden noch zu seiner Zeit ein Argument gegen die Plausibilität einer solchen Ansicht des Porphyrios (Cook 2004, 239).

(10) [Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 419–422] *et dicit eum, qui sub nomine Danielis scripsit librum, ad refocillandam spem suorum fuisse mentitum: non quo omnem historiam futuram nosse potuerit, sed quo iam facta memoraret* In Übereinstimmung mit der modernen Bibelexegese (z.B. Collins 1993, 60–61) interpretierte Porphyrios die Intention des anonymen Verfassers des *Danielbuchs* dahingehend, dass die unter Antiochos IV. Epiphanes verfolgten Juden trotz der zahlreichen Märtyrer Hoffnung schöpfen sollten. Im Gegensatz zu Porphyrios, der bis auf wenige Ausnahmen wie die Passagen über den Stein (Dan 2,35) und den Menschensohn (Dan 7,14) das ganze *Danielbuch* als Geschichtsschreibung im prophetischen Gewand

ansah (*sed quo iam facta memoraret*), geht die moderne Bibelwissenschaft davon aus, dass ab Dan 11,40 ein Passus beginne, der aus Sicht des anonymen Verfassers echte Propethie darstelle (Wildgruber 2013, 132–133).

(11) [Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 422–425] *et in ultimae visionis calumniis immoratur, flumina ponens pro mari et montem inclytum et sanctum Apedno quem ubi legerit nullam potest proferre historiam* Sowohl im hebräischen Text von Dan 11,45 als auch in DanTh 11,45 ist von „Meeren“ die Rede. Dass Porphyrios die θάλασσαι auf die beiden Flüsse Euphrat und Tigris bezog, ist interessengeleitete und von sauberer wissenschaftlicher Argumentation abweichende Philologie, da die griechische Vokabel diese semantische Breite nicht hat. Dies überrascht umso mehr vor dem Hintergrund, dass er den biblischen Sprachgebrauch dafür kritisierte, dass der See Genesareth in den Evangelien als „Meer“ titulierte würde, weil das griechische Wort θάλασσα zur Bezeichnung eines Sees unangemessen und übertrieben sei (Hier. Hebr. quaest. in Gen. 1,10 = Porph. Chr. fr. 60T. Be.). Wiederum leitete Porphyrios an der vorliegenden Stelle wohl die Intention, bei seiner Auslegung von DanTh 11,45 eine geographische Szenerie zu evozieren, die mit dem Sterbeort Antiochos' IV. Epiphanes in Persien möglichst kompatibel war. Zu der ebenfalls fehlerbehafteten Deutung des Wortes „Apedno“ siehe oben Anm. 3 im Kommentar zum vorliegenden Fragment.

(12) [Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 464] *haec ideo prolixius posui* Hieronymus meint seine Ausführungen zur christlichen Deutung von Dan 11,45, speziell zum Verständnis von „Apedno“ (Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 425–463 Glorie), die im oben gebotenen Fragment-Text aus Raumgründen nicht abgedruckt sind.

(13) [Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 464–465] *ut et Porphyrii ostendam calumniam quia haec omnia ignoravit aut nescire se finxit* Der Vorwurf der wissenschaftlichen Inkompetenz bzw. des vorgegebenen Nicht-Wissens ist zwar vornehmlich als Ausdruck christlicher Polemik zu werten. Doch dass sich einige Fehler der Daniel-Interpretation des Porphyrios durch dessen Unkenntnis der hebräischen Sprache begründen lassen, ist nicht von der Hand zu weisen (Stein 1935, 65–67, 72).

(14) [Hier. in Dan. 11,44–45, Z. 465–468] *et scripturae sanctae difficultatem cuius intelligentiam absque Dei gratia et doctrina maiorum sibi imperitissimi vel maxime vindicant* Die vorliegende Stelle illustriert, dass

der pagan-christliche Konflikt des Porphyrios und seiner Gegner in nicht geringem Maße ein Konflikt um die Deutungshoheit bei der Bibelinterpretation ist. Christen wie Hieronymus und pagane Platoniker wie Porphyrios lassen jeweils unterschiedliche Deutungsmuster bei der Textinterpretation erkennen und haben deshalb differierende Ansichten darüber, wie bestimmte biblische Bücher zu verstehen seien, ob z.B. – wie im vorliegenden Fall – in erster Linie historisch (Porphyrios) oder ob christologisch-eschatologisch (Hieronymus). Die konkurrierenden Ansichten werden jeweils mit einem Absolutheitsanspruch vertreten, der das Bibelverständnis des Kontrahenten zunichte machen soll; siehe dazu ausführlich Becker (2015b). Während Porphyrios durch sein Bibelverständnis deren Status als ‚heilige Schrift‘ destruieren möchte, dient die Auslegungspraxis des Hieronymus in seinem *Danielkommentar* immer wieder der Bestätigung des christlichen Bibelverständnisses. Das ‚korrekte‘ Bibelverständnis ist laut Hieronymus nicht ohne Gottes Gnade (*Dei gratia*) und nicht außerhalb vorgegebener christlicher Tradition (*doctrina maiorum*) möglich. Da Porphyrios sich weder zum christlichen Gott bekennt noch christliche Deutungsmuster bei seiner Daniel-Interpretation berücksichtigt, ist er in Sachen Bibelauslegung gemäß Hieronymus letztlich ein Dilettant (*imperitissimi*).

37E.

**Hier. in Dan. 12,1–3, Z. 478–523; CChr.SL 75A, p. 935–937 Glorie
= fr. 43W Harnack = fr. 30T Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 57**

„In tempore autem illo consurget Michael, princeps magnus qui stat pro filiis populi tui, et veniet tempus quale non fuit ex eo quo gentes esse coeperunt usque ad tempus illud. Et in tempore illo salvabitur populus tuus, omnis qui inventus fuerit scriptus in libro. Et multi de his qui dormiunt in terrae pulvere
 5 *vigilabunt, alii in vitam aeternam, alii in opprobrium ut videant semper. Qui autem docti fuerint fulgebunt quasi splendor firmamenti, et qui ad iustitiam erudiunt multos quasi stellae in perpetuas aeternitates.*‘ Hactenus Porphyrius utcumque se tenuit, et tam nostrorum imperitus quam suorum male eruditus imposuit; de hoc capitulo quid dicturus est – in quo mortuo-
 10 *rum describitur resurrectio, aliis suscitatis in vitam aeternam, et aliis in opprobrium sempiternum*‘ –? Non potest dicere qui fuerint, sub Antiocho, fulgentes quasi splendor firmamenti, et alii quasi stellae in perpetuas aeternitates;‘ sed quid non faciat pertinacia! quasi contritus coluber levat caput et, moriturus, in eos qui morituri sunt venena diffundit: ‚Et hoc‘ inquit ‚de

Antiocho scriptum est quia, vadens in Persidem, Lysiae – qui Antiochiae 15
et Phoenici praeerat – reliquit exercitum ut adversum Iudaeos pugnaret
urbemque eorum Hierusalem subverteret – quae omnia narrat Iosephus,
Historiae auctor hebraeae –, quod talis fuerit tribulatio qualis numquam,
et tempus advenerit quale non fuit ex eo quo gentes esse coeperunt usque 20
ad illud tempus; reddita autem victoria et caesis Antiochi ducibus ipsoque
Antiocho in Perside mortuo, salvatus est populus Israel: omnes qui scripti
erant in libro Dei hoc est qui legem fortissime defenderunt, et e contrario qui
deleti sunt de libro hoc est qui praevaricatores exstiterunt legis et Antiochi
fuerunt partium; tunc ait, hii qui quasi in terrae pulvere dormiebant et
operti erant malorum pondere et quasi in sepulcris miseriarum reconditi, ad 25
insperatam victoriam de terrae pulvere surrexerunt et de humo elevaverunt
caput, custodes legis resurgentes in vitam aeternam et praevaricatores in
opprobrium sempiternum; magistri autem atque doctores qui legis habuere
notitiam, fulgebunt quasi caelum, et qui inferiores populos exhortati sunt
ad custodiendas caeremonias Dei, ad instar astrorum fulgebunt in perpe- 30
tuas aeternitates; ponit quoque historiam de Machabaeis in qua dicitur
multos Iudaeorum sub Mathathia et Iuda Machabaeo ad eremum confugisse
et latuisse in speluncis et cavernis petrarum ac post victoriam processisse:
et haec μεταφορικῶς quasi de resurrectione mortuorum esse praedicta. [...]

„Zu jener Zeit aber wird Michael aufstehen, der große Fürst, der für die
 Söhne deines Volkes eintritt, und es wird eine Zeit kommen, wie es sie nicht
 gegeben hat, seit Nationen entstanden sind bis zu jener Zeit. Und zu jener
 Zeit wird dein Volk gerettet werden, jeder, den man im Buch geschrieben
 finden wird. Und viele von denen, die im Staub der Erde schlafen, werden 5
 aufwachen, die einen zum ewigen Leben, und die anderen zur Schande,
 damit sie diese immer sehen. Die Gelehrten aber werden leuchten wie der
 Glanz des Firmaments, und diejenigen, die viele zur Gerechtigkeit erziehen,
 wie Sterne in alle Ewigkeit.“¹ (Dan 12,1–3) Bis hierher hat sich Porphy-
 rios irgendwie gehalten, und ohne Ahnung von unseren oder seinen Quellen 10
 hat er Eindruck auf Leute gemacht, die sich nur schlecht auskennen. Was
 wird er nun über dieses Kapitel sagen, in dem die Auferstehung der Toten
 beschrieben wird, „wobei die einen zum ewigen Leben erweckt werden und
 die anderen zu ewiger Schande“? Er kann nicht sagen, wer sie waren, die zur
 Regierungszeit des Antiochos „leuchteten wie der Glanz des Firmaments,² 15
 und andere wie die Sterne in alle Ewigkeit“. Doch wozu ist schon die Recht-
 haberei nicht fähig? Wie eine zertretene Schlange ihren Kopf hebt und, dem
 Tode nah, Gift auf die spritzt, die sterben werden,³ sagt er: „Auch dies ist in

Bezug auf Antiochos geschrieben, da er auf seinem Weg in die Persis sein
 20 Heer dem Lysias – der das Kommando über Antiochia und Phönizien hatte –
 zurückließ, damit er gegen die Juden kämpfe und deren Stadt Jerusalem zer-
 störe⁴ – Begebenheiten, von denen insgesamt Josephus, der Verfasser eines
 hebräischen Geschichtswerks,⁵ erzählt. Denn die Bedrängnis war derart stark
 wie noch nie, und eine Zeit war gekommen, wie sie noch nie da war seitdem
 25 es Völker gibt bis hin zu jener Zeit. Aufgrund des Sieges und dadurch, dass
 die Generäle des Antiochos getötet worden waren⁶ und Antiochos selbst in
 der Persis gestorben war,⁷ wurde das Volk Israel gerettet. „Alle, die im Buch
 Gottes geschrieben standen“, das bedeutet: diejenigen, die das Gesetz Gottes
 aufs Tapferste verteidigten; demgegenüber sind unter denen, die aus dem
 30 Buch entfernt wurden, diejenigen zu verstehen, die zu Bundesbrüchigen
 am Gesetz wurden und sich auf die Seite des Antiochos schlugen.⁸ Dann“,
 sagt er, „standen diejenigen, die gewissermaßen im Staub der Erde schiefen
 und von bedrückenden Übeln bedeckt und gewissermaßen in Grüften des
 Elends verborgen waren, bei dem unerwarteten Sieg vom Staub der Erde
 35 auf und erhoben ihr Haupt von der Erde, wobei die Gesetzestreuen zum
 ewigen Leben und die Bundesbrüchigen zu ewiger Schande auferstanden.
 Die Lehrer aber und Gelehrten, die Kenntnis des Gesetzes hatten, werden
 strahlen wie der Himmel, und diejenigen, die die niederen Volksschichten
 angehalten haben zur Wahrung der Kultpraktiken Gottes, werden wie die
 40 Sterne strahlen in alle Ewigkeit.“⁹ Er legt auch die Geschichtsschreibung
 der Makkabäer zugrunde, wo es heißt, dass viele Juden unter Mattathias und
 Judas Makkabäus in die Wüste geflohen seien, sich in Höhlen und Felsgrot-
 ten verkrochen hätten und nach dem Sieg hervorgekommen seien.¹⁰ Und
 dies sei im metaphorischen Sinne vorhergesagt worden, so als wäre damit
 45 die Auferstehung der Toten angekündigt worden.¹¹

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 12,1–3, Z. 478–488] *„In tempore autem illo consurget Michael etc.* Der Passus ist der *locus classicus* für die im Corpus der alttestamentlichen Schriften erst spät aufkommende bzw. literarisch bezeugte Hoffnung auf die Auferstehung der Toten, die in Kombination mit der Vorstellung eines eschatologischen Endgerichts in der vorliegenden Ausprägung singular im *Alten Testament* ist (Witte 2010, 505–506). Das zweite *Makkabäerbuch*, das Porphyrios kannte (vgl. z.B. Porph. Chr. fr. 30F. Be. Anm. 2), knüpft die Überzeugung von der Totenauferstehung einerseits eng an das Martyrium gesetzestreuer Juden im Rahmen der Verfolgungen unter

Antiochos IV. Epiphanes (2 Makk 7,9; 7,14), andererseits an das Schicksal der im Kampf gegen die Truppen Antiochos' IV. Epiphanes Gefallenen (2 Makk 12,43–45); vgl. dazu Kellermann (1979) und Schnocks (2009, 14–16).

(2) [Hier. in Dan. 12,1–3, Z. 493–494] *Non potest dicere qui fuerint, sub Antiocho, fulgentes quasi splendor firmamenti* Die Aussage des Hieronymus an dieser Stelle ist offensichtlich rhetorisch zu verstehen, da Porphyrios in dem von Hieronymus wenig später gebotenen Zitat klar sagt, dass es die Gesetzeslehrer (*magistri atque doctores qui legis habuere notitiam*) und Bewahrer der jüdischen Kultpraktiken (*qui inferiores populos exhortati sunt ad custodiendas caerimonias Dei*) gewesen seien, die unter Antiochos IV. Epiphanes wie der „Himmel“ bzw. die „Sterne“ geleuchtet hätten; siehe dazu unten Anm. 9 im Kommentar zum vorliegenden Fragment. Das Problem, auf das Hieronymus an dieser Stelle aufmerksam machen will, besteht darin, dass seiner Auffassung nach in Dan 12,1–3 von einer realen Auferstehung der Toten die Rede sei, wohingegen Porphyrios den Passus ausschließlich im metaphorischen Sinne verstanden und somit eine körperliche Totenaufstehung geleugnet hat.

(3) [Hier. in Dan. 12,1–3, Z. 496–497] *quasi contritus coluber levat caput et, moriturus, in eos qui morituri sunt venena diffundit* Der Passus bietet ein Beispiel dafür, wie Porphyrios von seinen christlichen Rezipienten zum Feind stilisiert wird. Teil dieser polemisch aufgeladenen Feindbildkonstruktion ist die rhetorische Animalisierung des Porphyrios, der nicht nur – wie an der vorliegenden Stelle – als Giftschlange gezeichnet wird, sondern an anderen Stellen auch als „bellender Hund“ (Hier. Adv. Pelag. 2,17 = Porph. Chr. fr. 69T. Be.), als „Affe“ oder ruffreudige „Dohle“ (Thdt. Affect. 7,36–37 = Porph. Chr. fr. 51T. Be.); siehe dazu Männlein-Robert (2014, 131).

(4) [Hier. in Dan. 12,1–3, Z. 497–501] *Et hoc inquit, de Antiocho scriptum est quia, vadens in Persidem, Lysiae – qui Antiochiae et Phoenici praeerat – reliquit exercitum ut adversum Iudaeos pugnaret urbemque eorum Hierusalem subverteret* Antiochos IV. Epiphanes setzte den ihm nahe stehenden Lysias als Bevollmächtigten über die Gebiete zwischen dem Euphrat und Ägypten ein, während er selbst seine Anabasis nach Persien begann. Antiochos IV. Epiphanes übergab Lysias die Hälfte der Truppen und beauftragte ihn, Jerusalem zu zerstören (1 Makk 3,31–37; Jos. Ant. Jud. 12,293–297). Zu den verschiedenen Titeln und Bezeichnungen, die in den Quellen auf Lysias bezogen werden, siehe Mittag (2006, 64).

(5) [Hier. in Dan. 12,1–3, Z. 501–502] *quae omnia narrat Iosephus, Historiae auctor hebraeae* Siehe dazu Jos. Ant. Jud. 12,293–297. Dieser Passus bei Flavius Iosephus weist Ähnlichkeit mit 1 Makk 3,31–37 auf.

(6) [Hier. in Dan. 12,1–3, Z. 504–505] *reddita autem victoria et caesis Antiochi ducibus* Von der Niederlage der Truppen des Lysias gegen die Makkabäer erfuhr Antiochos IV. Epiphanes, als er in der Elymais einen Tempel plündern wollte (1 Makk 6,5–6; Jos. Ant. Jud. 12,356–357; Cook 2004, 240 Anm. 494).

(7) [Hier. in Dan. 12,1–3, Z. 505–506] *ipsoque Antiocho in Perside mortuo* Zum Tod Antiochos' IV. Epiphanes, der in den jüdischen Quellen teils nach dem literarischen Motiv des Todes der Gottesverächter stilisiert wird, siehe 1 Makk 6,1–17; 2 Makk 9; Jos. Ant. Jud. 12,357–359. Zum literarischen Motiv des Todes bzw. der Todesarten von Gottesverächtern siehe weitere Belege bei Nestle (1936).

(8) [Hier. in Dan. 12,1–3, Z. 506–509] *omnes qui scripti erant in libro Dei hoc est qui legem fortissime defenderunt, et e contrario qui deleti sunt de libro hoc est qui praevaricatores exstiterunt legis et Antiochi fuerunt partium* Unter den „Verteidigern des Gesetzes“ sind die aufständischen Makkabäer sowie deren Anhänger gemeint. In den jüdischen Quellen werden sie bewusst als Eiferer für die Torah und die jüdische kulturell-religiöse Identität stilisiert, vgl. z.B. 1 Makk 2,19–27; 2,50–68. Wie die *Makkabäerbücher* und auch Flavius Iosephus erzählen, stieß das sogenannte Religionsedikt Antiochos' IV. Epiphanes (167 v.Chr.) bei der breiten Masse der Bevölkerung allerdings auf Zustimmung. Nur wenige Bewohner widersetzten sich und wurden somit Opfer seleukidischer Verfolgung (1 Makk 1,43; 1,52; Jos. Ant. Jud. 12,255; Mittag 2006, 268).

(9) [Hier. in Dan. 12,1–3, Z. 510–519] *tunc ait, hii qui quasi in terrae pulvere dormiebant et operati erant malorum pondere et quasi in sepulcris miseriarum reconditi, ad insperatam victoriam de terrae pulvere surrexerunt et de humo elevaverunt caput, custodes legis resurgentes in vitam aeternam et praevaricatores in opprobrium sempiternum; magistri autem atque doctores qui legis habuere notitiam, fulgebunt quasi caelum, et qui inferiores populos exhortati sunt ad custodiendas caeremonias Dei, ad instar astrorum fulgebunt in perpetuas aeternitates;* Wie z.B. der *Danielkommentar* des Hippolytos von Rom verdeutlicht, verstand der Mainstream

des zeitgenössischen Christentums im Westen Dan 12,1–3 wörtlich als Beleg für die Lehre von der Auferstehung der Toten (Hipp. in Dan. 4,56,1–7); siehe dazu Bracht (2014, 354–355). In der syrischen Daniel-Exegese allerdings sind ab dem 4. Jh. n.Chr. interpretatorische Überschneidungen mit Porphyrios zu konstatieren, die sich jedoch trotz aller Ähnlichkeiten in kein Dependenzverhältnis bringen lassen. Zu den Parallelen gehören der historisierende Hinweis auf die Makkabäer sowie das metaphorische Verständnis der in Dan 12,1–3 thematisierten Auferstehung (Casey 1976, 26–27; Cook 2004, 240–241 mit Belegen). Auch wenn an der vorliegenden Stelle die Totenauf-erstehung wörtlich gemeint ist, kennt die alttestamentliche Gedankenwelt auch die Vorstellung einer „Auferstehung“ als Metapher für die Wiederherstellung des Volkes Israel (vgl. Hes 37,1–14). Entweder ließ sich Porphyrios durch seine Lektüre des *Alten Testaments* zu seiner Deutung mitinspirieren, oder aber seine Ablehnung einer wörtlich zu verstehenden Auferstehung gab dazu den einzigen Ausschlag. Anwander (1924, 309) hält es jedenfalls für inkonsequent, die allegorische Bibelauslegung der Christen zu kritisieren (Porph. Chr. fr. 6F. Be.) und diese Methode der Bibelauslegung dann selbst im vorliegenden Falle anzuwenden. Die Negierung einer „Auferstehung des Fleisches“ (ἡ σαρκὸς ἀνάστασις) ist seit Kelsos Bestandteil platonischer Christentumskritik (Orig. Cels. 5,18); siehe dazu Benko (1980, 1103–1104), Cook (2000, 59–61) und Alexander (2005, 235–236); zur ausführlichen Widerlegung dieses Angriffs durch Origenes siehe Orig. Cels. 5,18–24.

Unter den Porphyrios sicher zuweisbaren Fragmenten aus *Contra Christianos* ist der vorliegende Text der einzige, der einen Einblick in die Kritik des Porphyrios an der leiblichen Auferstehung innerhalb von *Contra Christianos* gewährt. Zwar enthält die Harnack-Ausgabe von *Contra Christianos* einige Texte, die sich mit der Auferstehung Christi und der Gläubigen auseinandersetzen (Porph. Chr. (?) fr. 90[b]; 92; 93; 94 Harnack), jedoch ist eine eindeutige Zuordnung dieser Texte zu Porphyrios mangels Namensnennung oder anderer Hinweise nicht möglich. Daher spricht Harnack teils selbst von nur „indirekten“ bzw. „wahrscheinlichen“ Einflüssen des Porphyrios (so z.B. ad Porph. (?) Chr. fr. 93 Harnack). Bei einem dieser Texte (Mac. Mgn. Apocr. 4,24a,1–4,24b,8 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 94 Harnack) ist die Wahrscheinlichkeit besonders hoch, dass der Inhalt auf Porphyrios zurückgehen könnte. Denn darin wird die Kritik an der Auferstehung mit einer Kritik an Gottes Allmacht verknüpft, die wiederum sicher porphyrianisch ist (siehe dazu Porph. Chr. fr. 64T. Be. Anm. 6). Auch wenn sich diese Verknüpfung als Argument gegen die Auferstehung bereits bei Kelsos nachweisen lässt (Orig. Cels. 5,23; Lona 2005, 288–291) und es somit wahrscheinlich ist, dass Porphyrios bei

seiner Ablehnung der Auferstehung von Kelsos beeinflusst war, bezeugt auch Augustinus im Kontext der Auseinandersetzung mit Porphyrios die Verknüpfung der Auferstehungskritik mit der Kritik an der Allmacht Gottes (Aug. Civ. 22,25). Der betreffende Makarios-Text sei hier in Gänze zitiert:

Καὶ περὶ μὲν τοῦ εἶναι θεοὺς καὶ δεῖν τιμᾶσθαι τούτους, ἄλλις, περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν αὐθις ἀφηγητέον. Τίνος γὰρ ἕνεκεν τοῦτο ποιήσκειν ὁ Θεός, καὶ τὴν μέχρι νῦν τῶν γενομένων διαδοχὴν, δι' ὧν ὥρισε τὰ γένη σώζεσθαι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀναλύσει <ε> προχέειρος οὕτως ἐξ ἀρχῆς νομοθετήσας καὶ διατυπώσας; Τὰ δ' ἅπαζ δόξαντα τῷ Θεῷ καὶ τοσοῦτῳ φυλαχθέντα αἰῶνι, αἰῶνια αὐτὰ προσήκει εἶναι, καὶ μῆτε καταγινώσκεσθαι ὑπὸ τοῦ δημιουργήσαντος μῆτε διαφθεῖρεσθαι ὡς ὑπὸ τινος ἀνθρώπου γενόμενα καὶ θνητὰ ὑπὸ θνητοῦ κατεσκευασμένα. Ὅθεν ἄλογον εἶ, τοῦ παντὸς φθαρέντος, ἀκολουθήσει ἡ ἀνάστασις, εἰ τὸν πρὸ τριῶν <ήμερῶν>, εἰ τύχοι, τῆς ἀναστάσεως τελευτήσαντα ἀναστήσει <καὶ> σὺν αὐτῷ Πρίαμον καὶ Νέστορα τοὺς πρὸ χιλίων ἐτῶν ἀποθανόντας καὶ ἄλλους πρὸ ἐκείνων ἀπὸ τῆς ἀνθρωπείας γενέσεως. Εἰ δὲ κάκεῖνό τι <ς> ἐθέλοι κατανοεῖν, εὐρήσει μεστὸν ἄβελτηρίας πρᾶγμα τὸ τῆς ἀναστάσεως· πολλοὶ γὰρ ἐν θαλάττῃ πολλὰκις ἀπώλοντο καὶ ὑπὸ ἰχθύων ἀνηλώθη τὰ σώματα, πολλοὶ δ' ὑπὸ θηρίων καὶ ὀρνέων ἐβρώθησαν· πῶς οὖν τὰ σώματα αὐτῶν ἐπανελθεῖν οἶόν τε;

Φέρε γὰρ τὸ λεχθὲν λεπτῶς βασανίσωμεν· οἶον, ἐναυάγησέ τις, εἴτα τρίγλαι τοῦ σώματος ἐγεύσαντο, εἴθ' ἁλειεύσαντές τινες καὶ φαγόντες ἐσφάγησαν καὶ ὑπὸ κυνῶν ἐβρώθησαν, τοὺς κύνας ἀποθανόντας κόρακες παμμελεῖ καὶ γῦπες ἐθοιγίσαντο· πῶς οὖν συναγθήσεται τὸ σῶμα τοῦ ναυαγίσαντος διὰ τοσοῦτων ἐξαναλωθὲν ζώων; Καὶ δι' ἄλλο πάλιν ὑπὸ πυρὸς ἀναλωθὲν καὶ ἕτερον εἰς σκώληκας λήξαν, πῶς οἶόν τε εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐπανελθεῖν ὑπόστασιν; Ἄλλ' ἐρεῖς μοι ὅτι τοῦτο τῷ Θεῷ δυνατόν, ὅπερ οὐκ ἀληθές. Οὐ γὰρ πάντα δύναται· ἀμέλει οὐ δύναται ποιῆσαι μὴ γεγενῆσθαι ποιητὴν τὸν Ὀμηρον, οὐδὲ τὸ Ἴλιον μὴ ἄλῶναι· οὐ μὴν οὐδὲ τὰ δύο διπλασιαζόμενα, τέτταρα ὄντα τῷ ἀριθμῷ, ἀριθμείσθαι ποιήσκειν ἑκατόν, κἂν αὐτῷ δοκῇ τοῦτο. Ἄλλ' οὐδὲ κακὸς ὁ Θεός, εἰ καὶ θέλει, δύναται γενέσθαι ποτέ, ἀλλ' οὐδὲ ἀγαθὸς ὢν τὴν φύσιν ἀμαρτῆσαι δύναται ἄν· εἰ οὖν ἀμαρτάνειν οὐκ ἐστὶν οἶός τε οὐδὲ κακὸς γενέσθαι, τοῦτο οὐ δι' ἀσθένειαν τῷ Θεῷ συμβαίνει· οἱ γὰρ ἔχοντες ἐκ φύσεως παρασκευὴν καὶ ἐπιτηδεϊότητα πρὸς τι, εἴτα κωλυόμενοι τοῦτο ποιεῖν, ὑπὸ ἀσθενείας δηλαδὴ κωλύονται· ὁ δὲ Θεὸς ἀγαθὸς εἶναι πέφυκε καὶ οὐ κωλύεται κακὸς εἶναι· ὅμως καὶ μὴ κωλυόμενος, γενέσθαι κακὸς ἀδυνατεῖ. Σκέψασθε δὲ κάκεῖνο πηλίκον ἐστὶν ἄλογον εἰ {μὲν} ὁ δημιουργὸς τὸν μὲν οὐρανόν, οὐ μὴδὲν τις ἐνενόησε κάλλος θεσπεσιώτερον, περιόψεται τηκόμενον καὶ ἄστρα πίπτοντα καὶ γῆν ἀπολλυμένην, τὰ δὲ σεσηπότα καὶ διεφθαρμένα τῶν ἀνθρώπων ἀναστήσει σώματα, σπουδαίων ἔνια, καὶ ἄλλα πρὸ τοῦ ἀποθανεῖν ἀτερπῆ καὶ ἀσύμμετρα καὶ ἀηδεστάτην ὄψιν ἔχοντα. Εἰ δὲ καὶ ῥᾶδιον ἀναστήσαι δύναται σὺν κόσμῳ πρέποντι, ἀδύνατον χωρῆσαι τὴν γῆν τοὺς ἀπὸ γενέσεως τοῦ κόσμου τελευτήσαντας, εἰ ἀνασταῖεν.

„Dass es Götter gibt und dass man diese ehren soll, dazu ist genug gesagt. Über die Auferstehung der Toten soll nun im Folgenden gehandelt werden. Denn aus welchem Grund würde Gott das tun und die Abfolge der bis jetzt entstandenen Geschöpfe, um derentwillen er angeordnet hat, dass die Arten fortwährend bewahrt werden, leichthin auflösen, da er es doch so von Anfang an zur Regel gemacht und er es sich so erdacht hat? Was aber Gott einmal beschlossen hat und was eine so lange Zeit

hindurch erhalten wurde, das ist angemessenerweise ewig und wird angemessenerweise vom Schöpfer weder verdammt noch zerstört, so als handelte es sich um etwas, das unter Menscheneinfluss entstand, um Sterbliches, das von Sterblichem hergestellt wurde. Daher ist es wider die Vernunft, wenn die Auferstehung auf die Zerstörung des Alls folgen wird, wenn er jemanden, der vielleicht drei Tage vor der Auferstehung gestorben ist, auferwecken wird und mit ihm zusammen Priamos und Nestor, die vor tausenden von Jahren gestorben sind, und darüber hinaus noch andere, die seit Anbeginn der Menschheit vor jenen Menschen lebten. Auch wenn jemand das folgende bedenken möchte, wird er einsehen, dass das Thema der Auferstehung gänzlich von Dummheit zehrt. Denn viele starben schon häufig auf See und ihre Körper wurden von Fischen verzehrt, viele wurden auch von wilden Tieren oder Raubvögeln gefressen. Wie soll es da möglich sein, dass ihre Körper zurückkehren? Nun denn! Wollen wir das Gesagte doch scharfsinnig prüfen! Ein Beispiel: Jemand erleidet Schiffbruch, Meerbarben fressen an seinem Körper, Fischer fangen die Meerbarben und essen sie und werden dann von Hunden zerfleischt, die wiederum, wenn sie tot sind, mit Haut und Fell den Raben und Geiern zur Speise dienen. Wie wird nun der Körper des Schiffbrüchigen zusammengesammelt werden, der doch von so vielen Lebewesen verspeist wurde? Oder ein anderer Körper, der vom Feuer verzehrt wurde, oder wiederum ein anderer, der durch Wurmfraß starb – wie soll es möglich sein, dass er in seinen anfänglichen Zustand zurückkehrt? Doch du wirst mir sagen, dass Gott dazu fähig ist. Das freilich ist nicht wahr! Denn er ist nicht zu allem fähig. Er kann gewiss nicht ungeschehen machen, dass Homer ein Dichter war, und dass Ilion erobert worden ist. Er könnte auch nicht bewirken, dass das Ergebnis der Addition „zwei plus zwei“, das „vier“ lautet, „100“ ergibt, auch wenn er das so entschiede. Gott ist auch nicht böse, und er könnte es niemals werden, selbst wenn er es wollte. Er könnte auch niemals, da er von Natur aus gut ist, eine Sünde begehen. Wenn er nun nicht sündigen kann und auch nicht böse werden kann, dann geschieht dies Gott nicht aus einer Schwäche heraus. Wenn jemand, der eine natürliche Eignung und Neigung zu etwas hat, daran gehindert wird, dies zu tun, dann ist doch klar, dass er aus Schwäche daran gehindert wird. Doch Gott ist von Natur aus gut und wird nicht daran gehindert, böse zu sein. Dennoch gilt: Obwohl er nicht daran gehindert wird, kann er nicht böse werden. Betrachtet aber auch dies, wie widervernünftig es wäre, wenn der Schöpfer einerseits zuließe, dass der Himmel, dessen Schönheit göttlicher ist als je es einer erdenken könnte, dahinschmilzt, die Sterne herabfallen und die Erde zerstört wird, und andererseits die verfaulten und zersetzten Körper der Menschen auferstehen lassen wird, und zwar einige von tüchtigen Personen, andere von solchen, deren Körper vor dem Tod unergötlich waren, mangelnde Proportionen und ein äußerst verdrießliches Aussehen hatten. Selbst wenn er sie mit Leichtigkeit und gehöriger Ordnung auferstehen lassen könnte, so ist es unmöglich, dass die Erde, sollte es zu einer Auferstehung kommen, Raum hätte für alle Toten, die seit Entstehung der Welt gestorben sind.“ (Mac. Mgn. Apocr. 4,24a,1–4,24b,8, p. 314–318 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 94 Harnack).

Porphyrrios kritisierte die christliche Vorstellung von der leiblichen Auferstehung wohl auch jenseits von *Contra Christianos*, nämlich in der Schrift *De regressu animae* (Hulen 1933, 28; Zamora 2011, 301). Darauf deutet jedenfalls der Kontext einiger Zitate, die Augustinus in *De civitate Dei*

bietet. In *De civitate Dei* setzt sich Augustinus immer wieder mit den Platonikern im Allgemeinen und mit Porphyrios im Besonderen auseinander (Hadot 1960; Clark 2011). Nach Augustinus wurde die christliche Lehre von der leiblichen Auferstehung von den „berühmten Philosophen“ (*philosophi nobiles*) kategorisch abgelehnt. Laut Richey (1995, 136) kann in der Formulierung *philosophi nobiles* eine Anspielung auf Plotin und Porphyrios gesehen werden:

Verum de animi bonis, quibus post hanc vitam beatissimus perfruetur, non a nobis dissentiunt philosophi nobiles: de carnis resurrectione contendunt, hanc quantum possunt negant.

„Aber was die Güter der Seele angeht, die nach diesem Leben der in höchstem Maße Glückselige genießen wird, besteht zwischen uns und den berühmten Philosophen darüber kein Dissens. Sie streiten gegen die Auferstehung des Fleisches, die sie mit allen Mitteln verneinen.“ (Aug. Civ. 22,25).

Der zentrale Ansatzpunkt der von Augustinus referierten Auferstehungskritik des Porphyrios ist der platonische Leib-Seele-Dualismus, der v.a. zwei Implikationen hat: nämlich einerseits, dass die Rückkehr der Seele an die kontinuierliche Loslösung von allem Körperlich-Materiellen geknüpft ist und andererseits, dass ein postmortales Leben in der göttlichen Sphäre der Glückseligkeit nur unkörperlich gedacht werden kann. Vor dem Hintergrund, dass dem Lehrer des Porphyrios, Plotin, die Materie als Ursprung des Bösen galt (Plot. Enn. 1,8; Bechtle 2006, 12–13; so schon bei Kelsos, vgl. Orig. Cels. 4,65), werden die porphyrianischen Einwände gegen das Festhalten der Christen am Körper noch verständlicher. So adressiert Augustinus seine zeitgenössischen platonischen Gegner in Bezug auf die Auferstehung Christi folgendermaßen:

an vero quod ipsum corpus morte depositum et in melius resurrectione mutatum iam incorruptibile neque mortale in superna subvexit, hoc fortasse credere recusatis intuentes Porphyrium in his ipsis libris, ex quibus multa posui, quos de regressu animae scripsit, tam crebro praecipere omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum deo?

„Oder aber weigert ihr euch vielleicht deshalb zu glauben, dass der Körper, der im Tode abgelegt und der durch die Auferstehung zum Besseren hin verändert wurde, bereits im unvergänglichen und unsterblichen Zustand nach oben hinauffuhr, weil ihr auf Porphyrios schaut, der in eben diesen Büchern, aus denen ich vieles dargeboten habe, die er über die Rückkehr der Seele geschrieben hat, derart häufig die Unterweisung gibt, dass man vor jedem Körper fliehen müsse, damit die Seele in glückseligem Zustand bei Gott verweilen könne?“ (Aug. Civ. 10,29 = Porph. Regr. anim. fr. 297F., 16–22 Smith).

Zwar weisen Madec/Goulet (2012, 150 Anm. 123) zu Recht darauf hin, dass man bei diesem Zitat sauber zwischen Porphyrios und der Kritik der Zeitgenossen des Augustinus an der Auferstehung Jesu unterscheiden müsse. Dennoch kann die Aufforderung des Porphyrios (*omne corpus fugiendum*) als impliziter Angriff auf die christliche Wertschätzung des Leibes gelesen werden, die sich auch in der leiblich gedachten Auferstehung ausdrückt. Die Meidung alles Körperlichen führt gemäß Porphyrios zur Reinigung der Seele (Aug. Civ. 12,27 = Porph. Regr. anim. fr. 300aF., 5–6 Smith: *Porphyrius propter animae purgationem dicit corpus omne fugiendum*, ähnlich auch Aug. Civ. 22,26). Diese für die Soteriologie des Porphyrios typische Ansicht (Simmons 2001, 203) findet eine Bestätigung in der protreptischen Schrift *Ad Marcellam*: Wie Porphyrios Markella gegenüber hervorhebt, bestehe wahres Menschsein gerade in der „möglichst weitreichenden Entfernung vom Körper“ (Porph. Marc. 8: ὁ δὲ ἐπὶ πλεῖστον ἀφεστηκὼς τοῦ σώματος). Daher trägt er Markella auch auf, „bereit zu sein, den ganzen Körper abzuschlagen“ (Porph. Marc. 34: ἔτοιμος ἔσο τὸ ὅλον σῶμα ἀποκόπτειν). Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass die christliche Vorstellung von der körperlichen Auferstehung einen diametralen Gegensatz zum neuplatonischen Verständnis vom Wesen und dem Schicksal der Seele markierte (Zamora 2011, 301). An anderer Stelle fasst Augustinus die Kritik des Porphyrios an der leiblichen Auferstehung wie folgt zusammen:

itaque ne a Christo vinci videretur vitam sanctis pollicente perpetuam, etiam ipse [sc. Porphyrius] purgatas animas sine ullo ad miserias pristinas reditu in aeterna felicitate constituit; et ut Christo adversaretur, resurrectionem incorruptibilium corporum negans non solum sine terrenis, sed sine ullis omnino corporibus eas adseruit in sempiternum esse victuras.

„Und so hat sogar er [sc. Porphyrios] selbst, damit es nicht den Anschein habe, er werde von Christus übertroffen, der den Heiligen ewiges Leben verheißt, die gereinigten Seelen in eine ewige Glückseligkeit versetzt, und zwar ohne eine Rückkehr ins frühere Elend. Und um sich Christus entgegen zu setzen, hat er bei seiner Verneinung der Auferstehung unvergänglicher Körper nicht nur bekräftigt, dass sie ohne irdische Körper, sondern auch, dass sie überhaupt ohne Körper in Ewigkeit leben würden.“ (Aug. Civ. 13,19 = Porph. Regr. anim. fr. 301aF. Smith, ähnlich auch Aug. Civ. 22,27).

Siehe zu dieser Stelle auch Madec/Goulet (2012, 170 Anm. 173), wo Richard Goulet Zweifel daran äußert, dass die Formulierung *resurrectionem incorruptibilium corporum negans* auf Porphyrios zu beziehen sei: Vielmehr handele es sich um eine Schlussfolgerung des Augustinus oder paganer Verehrer des Porphyrios, die diese Auferstehungskritik Porphyrios

rios im Anschluss an andere Werke wie *Contra Christianos* zugeschrieben hätten. Der Wortlaut des Augustinus kann aber auch dahingehend interpretiert werden, dass Porphyrios in *De regressu animae* explizit die christliche Lehre von der Auferstehung attackiert hat; siehe dazu die Literaturangaben bei Girgenti/Muscolino (2011, 526–527 Anm. 42) und bei Madec/Goulet (2012, 170 Anm. 173), ferner Smith (1974, 136 Anm. 25). Dabei deutet die augustininische Formulierung *incorruptibilium corporum* darauf hin, dass sich Porphyrios im Gegensatz zu Kelsos, der den Christen die Vorstellung einer „Auferstehung des Fleisches“ (*Orig. Cels.* 5,18: ἡ σαρκὸς ἀνάστασις) vorwarf, sehr wohl darüber im Klaren gewesen sein dürfte, dass die neutestamentlich gewordenen Schriften sich differenziert äußern und nicht einfach eine Wiederbelebung des sterblichen irdischen Körpers („Fleisches“) lehren: Vielmehr vertreten sowohl der Jesus der synoptischen Evangelien als auch Paulus die von Gott bewirkte Transformation irdischer Körperlichkeit in eine den Engeln ähnliche Existenzform (Jesus: Mt 22,29–32; Mk 12,24–27; Lk 20,34–38) bzw. in einen unvergänglichen Geist-Körper (Paulus: 1 Kor 15,35–58, hier 15,44: σῶμα πνευματικόν); siehe dazu Feldmeier/Spieckermann (2011, 515–532). Eine Zusammenfassung der von Augustinus in *De civitate Dei* referierten Kritik des Porphyrios an der christlichen Auferstehungsvorstellung bieten Alfeche (1995, 112–140) und Richey (1995, bes. 134–137). Zur Frage, inwiefern aus dem Text des Methodios von Olympos *Über die Auferstehung* Rückschlüsse auf die Kritik des Porphyrios an der Auferstehung gezogen werden können, siehe Benjamins (1999). Möglicherweise hat sich auch Gregor von Nyssa mit der porphyrianischen Auferstehungskritik auseinandergesetzt, doch lässt sich dies nicht explizit nachweisen (dazu ausführlich Drecoll 2011b, 314–328).

(10) [Hier. in Dan. 12,1–3, Z. 519–522] *ponit quoque historiam de Machabaeis in qua dicitur multos Iudaeorum sub Mathathia et Iuda Machabaeo ad eremum confugisse et latuisse in speluncis et cavernis petrarum ac post victoriam processisse* Aus der vorliegenden Notiz wird deutlich, dass Porphyrios das zwölfte Kapitel des *Danielbuchs* mit den *Makkabäerbüchern* in Verbindung brachte, allerdings ohne die dort entwickelte Vorstellung von der Auferstehung ernst zu nehmen (2 Makk 7,9; 7,14; 12,43–45). Von dem Rückzug der Makkabäer samt ihrer Anhänger in die Wüste und in Höhlen erzählen 1 Makk 2,29–31; 9,33; 9,62; 2 Makk 5,27; 6,11; 10,6. Der von Porphyrios gezeichnete Kontrast des einstigen Höhlenlebens mit den Entwicklungen nach der Rückeroberung Jerusalems durch die Makkabäer wird in 2 Makk 10,1–6 thematisiert. Die metaphorische Deutung der Höhlen als

Symbole für die von Tod und Misere bedrohten jüdischen Aufständischen orientierte sich dabei wohl an einer kulturellen Semantik von Höhlen, wie sie sich beispielsweise in der griechischen Literatur fassen lässt, wo Höhlen oft als ein „symbolhafter Raum des Übergangs, nicht selten zwischen Leben und Tod“ (Männlein-Robert 2012a, 109) erscheinen; vgl. dazu auch Männlein-Robert (2012b, 1–6). Wenn auch die spezifisch platonische Metaphorik und Motivik der Höhle als Sinnbild der irdischen Welt bzw. der Körperwelt (dazu Speyer 2005, 80; Schelske 2011, 112–115; Männlein-Robert 2012b) hier weniger virulent sein dürfte, so zeigt dieses Fragment aus *Contra Christianos*, dass Porphyrios nicht nur die Nymphengrotte der *Odyssee* allegorisch bzw. metaphorisch gedeutet hat, sondern auch Texte des griechischen *Alten Testaments*. Zur platonischen Höhlenmetaphorik bei Porphyrios siehe v.a. Porph. Antr. 5–6; 8; 20 sowie Alt (1998, 471–472).

(11) [Hier. in Dan. 12,1–3, Z. 522–523] et haec μεταφορικῶς quasi de resurrectione mortuorum esse praedicta Möglicherweise stammt der hier zitierte griechische Terminus μεταφορικῶς direkt aus dem Originaltext von *Contra Christianos* (Cook 2004, 242). Vor dem Hintergrund, dass Porphyrios sich strikt gegen eine allegorische Auslegung des *Pentateuchs* aussprach und Origenes dafür scharf kritisierte (Eus. HE 6,19,4–8 = Porph. Chr. fr. 6F. Be.), überrascht das hier von Hieronymus referierte interpretatorische Vorgehen des Porphyrios. Laut Cook (2004, 241–242) war es offensichtlich für Porphyrios unproblematisch, eine historische Textdeutung durch Metaphern zu begründen; siehe dazu auch Magny (2006b, 446–447). Da sowohl Dan 12,1–3 als auch die oben zitierten Makkabäerpassagen über die Flucht in die Höhlen im wörtlichen Sinne hinreichend klar sind, bleibt dennoch der Verdacht, dass Porphyrios sich nur deswegen der metaphorischen Bibeltextdeutung bediente, weil sie ihm zugute kam (vgl. Magny 2006a, 185). Und so ist seine metaphorische Auslegung primär interessengeleitet sowie in seiner kategorischen Ablehnung der leiblichen Auferstehung begründet und eben nicht darin, dass er eine textnahe Interpretation liefern wollte. Womöglich war Porphyrios jedoch auch davon überzeugt, dass die wörtliche Deutung von Dan 12,1–3 ein christliches Proprium der Daniel-Exegese darstelle, insofern Hippolytos von Rom (Hipp. in Dan. 4,56) und Origenes (Orig. Cels. 4,30; 5,10) diesen Passus wörtlich verstanden. Seine metaphorische Deutung trüge dann seiner Überzeugung Rechnung, dass christliche Lehren nicht in das *Alte Testament* hineingelesen werden dürften (Eus. HE 6,19,4–8 = Porph. Chr. fr. 6F. Be.).

38T.

**Hier. in Dan. 12,5–6, Z. 573–594; CChr.SL 75A, p. 939–940 Glorie
= fr. 43W Harnack = fr. 30T Ramos Jurado et al.**

- ,Et vidi ego Daniel, et ecce quasi alii duo stabant, unus hinc super ripam fluminis, et alius inde ex altera ripa fluminis. Et dixi viro qui indutus erat lineis, qui stabat super aquas fluminis: Usque quo finis horum mirabilium? ‘Vidit Daniel duos angelos stantes ex utraque parte super ripam Babylonii fluminis – qui cum hic ponatur absque nomine, secundum praeteritam visionem puto eum esse, Tigrin’ qui hebraice dicitur, eddechel’ –. Et tamen non interrogat eos qui stabant super utramque ripam, sed eum – quem, in principio viderat’ –: ,Qui indutus erat vestibus lineis’ (sive, byssinis’, quod hebraice dicitur, baddin’), et hic ipse angelus stabat super aquas fluminis Babylonii,*
- 10 *suo eas calcans pede – ex quo intellegimus superiores duos angelos quos vidit stantes super ripam et non interrogat nec putat sciscitatione condignos angelos esse Persarum atque Graecorum, hunc autem esse angelum clementissimum qui orationes Danielis in conspectu Dei obtulerat quando ei viginti et una die Persarum angelus resistebat –; interrogat autem haec*
- 15 *mirabilia, quae in praesenti visione dicuntur quo complenda sint tempore – quod Porphyrius more suo de Antiocho, nos de Antichristo interpretamur –.*

- „Und ich, Daniel, sah, und siehe, es war, als ob zwei andere dort standen, der eine hier oben am Ufer des Flusses, der andere dort am anderen Ufer des Flusses. Und ich sprach zu dem Mann, der Leinengewänder trug, der über dem Wasser des Flusses stand: Wann werden diese außergewöhnlichen Ereignisse ein Ende haben?“⁴¹ (Dan 12,5–6) Daniel sah zwei Engel auf beiden Seiten oberhalb des Ufers des Flusses Babylons stehen. Da er hier ohne Namensnennung erwähnt wird, glaube ich im Anschluss an die vorhergehende Vision, dass der Tigris gemeint ist, der auf hebräisch „eddechel“ heißt. Und dennoch fragt er nicht diejenigen, die oberhalb eines jeden
- 10 Ufers standen, sondern denjenigen, den er „am Anfang gesehen hatte“, „der mit Leinengewändern bekleidet war“ (oder: „mit Gewändern aus feinem Leinen“, was auf hebräisch „baddin“ heißt). Und eben dieser Engel stand über dem Wasser des Flusses Babylons, wobei er mit seinem Fuß darauf trat. Von daher verstehen wir, dass er die beiden Engel, die er oberhalb des Ufers
- 15 stehen sah, weder fragt noch der Meinung ist, dass die Engel der Perser und Griechen einer Befragung würdig seien, dass hingegen dieser Engel sehr gnädig ist, der Daniels Gebete vor Gott gebracht hatte, als ihm 21 Tage lang der Engel der Perser widerstand. Er fragt aber nach diesen außergewöhnli-

chen Ereignissen, von denen in der gegenwärtigen Vision gesprochen wird, in welcher Zeit sie erfüllt werden sollen – was Porphyrios seiner Gewohnheit zufolge in Bezug auf Antiochos, wir aber in Bezug auf den Antichristen deuten.² 20

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 12,5–6, Z. 573–577] *„Et vidi ego Daniel etc.* In seinem Kommentar zur Stelle bezieht sich Hieronymus auf Dan 10,4–20. Er identifiziert den „in Leinen gekleideten Mann“ mit dem in Dan 10,5 genannten Engel (Cook 2004, 242). Zum 21-tägigen Widerstand des „Engels der Perser“ gegen Daniel siehe Dan 10,13; zum Engel der Perser und Griechen siehe Dan 10,20. Im Hintergrund steht die Idee der sogenannten Völkerengel, wonach im Rahmen der Vorstellung vom Götterrat bzw. vom himmlischen Hofstaat bestimmte Engel bzw. Engelfürsten bestimmten Völkern zugeordnet sind (Mach 1992, 22–25).

(2) [Hier. in Dan. 12,5–6, Z. 591–594] *interrogat autem haec mirabilia, quae in praesenti visione dicuntur quo complenda sint tempore – quod Porphyrius more suo de Antiocho, nos de Antichristo interpretamur* Cook (2004, 242–243) konstatiert, dass Hieronymus an dieser Stelle nicht erwähnt, dass der auf Antiochos IV. Epiphanes bezogenen, zeithistorischen Interpretation des Porphyrios auch andere christliche Ausleger gefolgt seien. Wie Cook weiter bemerkt, gibt es Parallelen zum Vorgehen des Porphyrios in der syrischen Daniel-Exegese: So habe auch Polychronios Dan 12 historisch auf die Zeit Antiochos' IV. Epiphanes bezogen (Cook 2004, 243 mit Anm. 508). Aus der Ähnlichkeit dieser Interpretationsansätze und Interpretationsergebnisse lassen sich allerdings keine Dependenzverhältnisse herleiten. Zur christlich-eschatologischen Deutung dieses Passus des *Danielbuchs* vgl. Hipp. in Dan. 4,57–58.

39T.

Hier. in Dan. 12,7a, Z. 595–632; CChr.SL 75A, p. 940–941 Glorie
= fr. 43W Harnack = fr. 30T Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 58a

„Et audiui virum qui indutus erat lineis, qui stabat super aquas fluminis, cum levasset dexteram et sinistram suam in caelum, et iurasset per viventem in aeternum: Quia in tempus et tempora et dimidium temporis.“ ,Tempus

- et tempora et dimidium temporis‘, ‚tres et semis annos‘ interpretatur Porphyrius; quod et nos, iuxta scripturarum sanctarum ἰδιώμα, non negamus – nam et supra legimus quod septem tempora transierint super Nabuchodonosor, id est septem anni efferationis eius; et in visione quattuor scriptum est bestiarum – leonis et ursi, pardi, et alterius bestiae cuius nomen tacetur: quae regnum significat Romanorum – et postea de Antichristo, quod: ‚Tres*
 10 *reges humiliet, et sermones contra Excelsum loquatur, et sanctos Altissimi conterat, et putabit‘, ait, ‚quod possit mutare tempora et leges, et tradentur in manu eius usque ad tempus et tempora et dimidium temporis; et iudicium sedebit ut auferatur potentia, et conteratur regnum, et dispereat usque in finem‘; et manifeste de adventu Christi atque sanctorum dicit: ‚Regnum*
 15 *autem et potestas et magnitudo regni quae est subter omne caelum detur populo sanctorum Altissimi, cuius regnum regnum sempiternum est, et omnes reges servient ei et obediunt.‘ Si itaque superiora, quae perspicue de Antichristo scripta sunt, refert Porphyrius ad Antiochum et ad tres et semis annos quibus templum dicitur fuisse desertum, ergo et hoc quod sequitur:*
 20 *‚Regnum eius sempiternum, et omnes reges servient ei et obediunt‘, debet probare super Antiocho vel, ut ipse putat, super populo Iudaeorum, quod nequaquam stare manifestum est: legimus in Machabaeorum libris – Iosephus quoque in eandem consentit opinionem – quod tribus annis templum pollutum fuerit in Hierusalem et in eo Iovis idolum steterit, sub Antiocho Epi-*
 25 *phane centesimo quadragesimo quinto anno regni Macedonum a Seleuco: mense eiusdem anni nono usque ad mensem nonum centesimi quadragesimi octavi anni, qui faciunt annos tres; sub Antichristo autem non tres anni, sed tres et semis – hoc est mille ducenti nonaginta dies desolationis templi et eversionis – futuri esse dicuntur –.*

- „Und ich hörte einen Mann, der mit Leinengewändern bekleidet war, der über den Wassern des Flusses stand, als er seine rechte und linke Hand in den Himmel gehoben und bei dem, der ewig lebt, geschworen hatte, dass es auf eine Zeit und Zeiten und eine Hälfte der Zeit [bestimmt sei].“¹ (Dan
 5 12,7) Den Ausdruck „eine Zeit und Zeiten und eine Hälfte der Zeit“ deutet Porphyrios als „dreieinhalb Jahre“. Dies verneinen auch wir gemäß dem eigentümlichen Sprachgebrauch der Heiligen Schriften nicht. Denn auch weiter oben lesen wir, dass sieben Zeiten über Nebukadnezar hinweggingen, d.h. sieben Jahre, in denen er verwilderte. Auch bei der Vision von den vier
 10 Tieren steht es so geschrieben – vom Löwen, vom Bären, vom Leoparden und vom anderen Tier, dessen Name verschwiegen wird, wobei dieses Tier die Herrschaft der Römer anzeigt – und später heißt es vom Antichrist: „Drei

Könige wird er erniedrigen, und er wird Reden gegen den Höchsten schwingen und die Heiligen des Höchsten zermürben und er wird denken“, so sagt er, „dass er Zeiten und Gesetze verändern könne, und sie werden seiner Hand übergeben werden für eine Zeit und Zeiten und die Hälfte einer Zeit; und ein Gericht wird tagen, auf dass ihm die Macht genommen, sein Reich aufgegeben werde und er selbst gänzlich zugrunde gehe.“ Und deutlich spricht er von der Ankunft Christi und seiner Heiligen: „Die Königsherrschaft und die Macht und die Größe des Königsreiches, die unter dem ganzen Himmel ist, soll dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben werden, dessen Herrschaft eine ewige Herrschaft ist, und alle Könige werden ihm dienen und gehorchen.“ Wenn daher Porphyrios das Vorige, das ganz deutlich vom Antichrist aufgeschrieben ist, auf Antiochos bezieht und auf die dreieinhalb Jahre, in denen der Tempel verlassen worden sein soll,² dann muss er auch bei dem, was folgt – „seine Herrschaft ist ewig, und alle Könige werden ihm dienen und gehorchen“ – einen plausiblen Bezug auf Antiochos herstellen oder, wie er selbst meint, auf das Volk der Juden,³ was jedoch keinesfalls haltbar ist. Wir lesen in den *Makkabäerbüchern* – und Josephus schließt sich dieser Auffassung an – dass während dreier Jahre der Tempel in Jerusalem verunreinigt worden sei⁴ und das Götterbild Jupiters⁵ darin gestanden habe, zur Regierungszeit des Antiochos Epiphanes im 145. Jahr der Makedonenherrschaft von Seleukos an gerechnet: vom neunten Monat desselben Jahres bis zum neunten Monat des 148. Jahres, was drei Jahre ergibt; unter dem Antichristen sollen es aber nicht drei Jahre, sondern dreieinhalb Jahre sein – d.h. 1290 Tage der Verwüstung und Zerstörung des Tempels.⁶

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 12,7a, Z. 595–599] *„Et audiui virum qui indutus erat lineis etc.* Bei seiner Kommentierung dieses Verses geht Hieronymus auch auf den Folgekontext im *Danielbuch* ein, v.a. auf Dan 12,11–12. Außerdem setzt Hieronymus – wie wohl auch Porphyrios dies, ausgehend vom vorliegenden Testimonium, getan haben dürfte – Dan 12,7–12 mit Dan 7,25–27 in Bezug.

(2) [Hier. in Dan. 12,7a, Z. 616–619] *Si itaque superiora, quae perspicue de Antichristo scripta sunt, refert Porphyrius ad Antiochum et ad tres et semis annos quibus templum dicitur fuisse desertum* Gemeint sind die von den *Makkabäerbüchern* und Flavius Josephus (Belege siehe unten Anm. 4 zum vorliegenden Testimonium) bezeugten ca. drei Jahre, in denen das Reli-

gionsedikt Antiochos' IV. Epiphanes in Kraft war und in denen der Jerusalemer Tempel umgeweiht wurde. Nach der Mehrheitsmeinung waren dies die Jahre 167–164 v.Chr. (z.B. Cook 2004, 243 Anm. 512), nach anderer Ansicht die Jahre 168–165 v.Chr. (z.B. Mittag 2006, 23); siehe zur Forschungsdiskussion Collins (1993, 61–62 Anm. 492), Cook (2004, 243 Anm. 512) und Mittag (2006, 23–24).

(3) [Hier. in Dan. 12,7a, Z. 619–622] *ergo et hoc quod sequitur: „Regnum eius sempiternum, et omnes reges servient ei et obedient“, debet probare super Antiocho vel, ut ipse putat, super populo Iudaeorum* Hieronymus bezieht sich auf den Passus Dan 7,27, sodass die Formulierung *et hoc quod sequitur* keinesfalls den Folgekontext in Dan 12 andeutet. Bei seiner Kritik scheint Hieronymus zu ignorieren, dass in Dan 7,25–27 in der Tat dem Volk Gottes ein „ewiges Reich“ verheißen wird, dem die Völker dienen werden. Die Auslegung des Porphyrios ist in dieser Hinsicht also streng an den Daniel-Text selbst gebunden. Da die Herrschaft des jüdischen Volkes zur Zeit des Antiochos nicht der Fall war – wie Porphyrios selbst auch wusste – ist davon auszugehen, dass er diesen Passus als Artikulation jüdischer Siegeshoffnungen in der Makkabäerzeit deutete. Dafür spricht auch, dass er dieser psychologisierenden Komponente der Verfasserintention des anonymen *Danielbuch*-Autors große Bedeutung beimisst, vgl. Porph. Chr. fr. 16T. Be. Anm. 4.

(4) [Hier. in Dan. 12,7a, Z. 623–625] *legimus in Machabaeorum libris – Iosephus quoque in eandem consentit opinionem – quod tribus annis templum pollutum fuerit in Hierusalem* Vgl. hierzu 1 Makk 1,54; 4,52–59; Jos. Ant. Jud. 12,248; 12,319–321.

(5) [Hier. in Dan. 12,7a, Z. 626] *Iovis idolum* In 2 Makk 6,2 wird davon erzählt, dass der Jerusalemer Tempel zum Tempel des Zeus Olympios umgeweiht worden sei. Dass allerdings ein Kultbild des Zeus im Tempel aufgestellt worden sei, ist eine Nachricht, die einzig auf Porphyrios als Quelle zurückgeht, weshalb diese Information in ihrer Historizität umstritten ist; siehe dazu Porph. Chr. fr. 31T. Be. Anm. 5.

(6) [Hier. in Dan. 12,7a, Z. 626–632] *sub Antiocho Epiphane centesimo quadragésimo quinto anno regni Macedonum a Seleuco: mense eiusdem anni nono usque ad mensem nonum centesimi quadragésimi octavi anni, qui faciunt annos tres; sub Antichristo autem non tres anni, sed tres et*

semis – hoc est mille ducenti nonaginta dies desolationis templi et eversionis – futuri esse dicuntur Die mangelnde Präzision, die Hieronymus gegen Porphyrios als Argument benutzt – drei Jahre statt dreieinhalb Jahre – wird dem Text des *Danielbuchs* nicht gerecht. Denn es finden sich dort unterschiedliche chronologische Angaben, die es als angemessen erscheinen lassen, die „Berechnung der Dauer der Umweihung des Tempels bzw. der Verfolgung [...] nicht allzu genau“ zu nehmen (Mittag 2006, 24 Anm. 34). Der Grund für die differierenden Angaben, die zwischen 1150 und 1335 Tagen schwanken, ist nach Mittag (2006, 24 Anm. 34 mit Belegen) darin zu suchen, dass der Text des *Danielbuchs* während der Zeit des Religionsedikts immer wieder verändert bzw. erweitert und die Zeitspanne wiederholt an die zeithistorischen Entwicklungen der Krisenphase angepasst wurde. Ähnlich äußert sich bereits Gunkel (1895, 269 Anm. 1); siehe dazu auch Collins (1993, 400–401). Schon Flavius Josephus nimmt die Angaben in seinen *Antiquitates Judaicae* nicht allzu genau und spricht von ca. „drei Jahren“, in denen der Jerusalemer Tempel verwüstet bzw. verlassen war (Jos. Ant. Jud. 10,275: ἐπ’ ἔτη τρία; 12,320: μετὰ ἔτη τρία). Im *Bellum Judaicum* allerdings benennt er dieselbe Zeitspanne mit „drei Jahren und sechs Monaten“ (Jos. Bell. Jud. 1,32). Die Verwüstung des Tempels deutet Flavius Josephus im Übrigen als die Erfüllung der Prophetien Daniels (Jos. Ant. Jud. 10,275–281; 12,322). Es ist somit als wahrscheinlich anzusehen, dass Porphyrios sich in zweierlei Hinsicht von Flavius Josephus inspirieren ließ, nämlich erstens bei der ungenauen Datierung der *Antiquitates Judaicae* („drei Jahre“) und zweitens bei der Inbezugbesetzung der Danielprophetie mit der Chronologie der Ereignisse der Makkabäerzeit, vgl. Cook (2004, 244).

40T.

Hier. in Dan. 12,7b, Z. 633–637; CChr.SL 75A, p. 942 Glorie
= fr. 43W Harnack = fr. 30T Ramos Jurado et al.

„Et cum completa fuerit dispersio manus populi sancti, complebuntur universa haec.“ *„Quando“ inquit „populus Dei dispersus fuerit – vel Antiocho persequente, ut vult Porphyrius, vel Antichristo, ut nostri verius probant –, tunc haec omnia complebuntur.“*

„Und wenn die Zerstreuung des heiligen Volkes vollendet sein wird, dann wird all dies erfüllt werden.“ (Dan 12,7) Er sagt: „Sobald das Volk Gottes zerstreut sein wird – entweder, weil Antiochos es verfolgt, wie Porphyrios

es will,¹ oder aber der Antichrist, wie die Unsrigen es befürworten und damit
 5 der Wahrheit näher kommen – dann wird all dies erfüllt werden.“

Anmerkung:

(1) [Hier. in Dan. 12,7b, Z. 634–636] ,Quando‘ inquit ,populus Dei dispersus fuerit – vel Antiocho persequente, ut vult Porphyrius Zur Verfolgung des jüdischen Volkes durch Antiochos IV. Epiphanes vgl. Porph. Abst. 4,11: τῶν δὲ γνωσκομένων ἡμῖν Ἰουδαῖοι, πρὶν ὑπ’ Ἀντιόχου τὸ πρότερον τὰ ἀνήκεστα παθεῖν εἰς τὰ νόμιμα τὰ ἑαυτῶν [...]. Wiederum ist es als bemerkenswerte Parallele zu werten, dass auch in Teilen der syrischen Daniel-Exegese (Polychronios) dieser Text (Dan 12,7) auf die Unterdrückung des Volkes durch Antiochos IV. Epiphanes bezogen wurde (Cook 2004, 244).

41T.

Hier. in Dan. 12,11, Z. 655–661; CChr.SL 75A, p. 942–943 Glorie = fr. 43W Harnack = fr. 30T Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 58b

,Et a tempore quo ablatum fuerit iuge sacrificium, et posita fuerit abominatio in desolatione dies mille ducenti nonaginta. ‘ Hos mille ducentos nonaginta dies Porphyrius in tempore vult Antiochi, et in desolatione templi esse completos quam et Iosephus et Machabaeorum, ut diximus, liber tribus
 5 *tantum annis fuisse commemorant; [...].*

„Und von der Zeit an, zu der das beständige Opfer abgeschafft und der Gräuel der Verwüstung aufgestellt sein wird, sind es 1290 Tage.“ (Dan 12,11) Porphyrios will, dass diese 1290 Tage zur Zeit des Antiochos und während der Verwüstung des Tempels erfüllt wurden.¹ Diese [sc. Verwüstung] soll nach
 5 Josephus und dem *Makkabäerbuch*, wie wir bereits erwähnten, während eines Zeitraums von nur drei Jahren² stattgefunden haben.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 12,11, Z. 657–659] *Hos mille ducentos nonaginta dies Porphyrius in tempore vult Antiochi, et in desolatione templi esse completos* Siehe zur hier genannten Zeitspanne von 1290 Tagen, die einen Zeitraum von etwas mehr als drei Jahren beschreibt, sowie zu den Stellenbelegen aus den *Makkabäerbüchern* und Flavius Josephus Porph. Chr. fr. 39T. Be.

mit Anm. 4 und 6. Im Gegensatz zu Hippolytos von Rom und Hieronymus, die Dan 12,11 im eschatologischen Sinne auf den Antichristen beziehen, beziehen Polychronios und Ephräm der Syrer diesen Vers auf die Leiden der Juden zur Zeit Antiochos' IV. Epiphanes (Cook 2004, 245 mit Anm. 523). Damit liegt eine weitere Parallele zwischen Porphyrios und der syrischen Daniel-Exegese vor.

(2) [Hier. in Dan. 12,11, Z. 660–661] *tribus tantum annis fuisse commemorant* Aus Gründen der Differenzierung muss erwähnt werden, dass Flavius Josephus sowohl von „drei Jahren“ (Jos. Ant. Jud. 12,320) als auch von „drei Jahren und sechs Monaten“ (Jos. Bell. Jud. 1,32) spricht.

42T.

**Hier. in Dan. 12,12, Z. 670–684; CChr.SL 75A, p. 943–944 Glorie
= fr. 43W Harnack = fr. 30T Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 58c**

„Beatus qui exspectat et pervenit usque ad dies mille trecentos triginta quinque. ‘[...] Porphyrius hunc locum sic edisserit, ut: quadraginta quinque dies qui super mille ducentos nonaginta sunt, victoriae contra duces Antiochi tempus significant, quando Iudas Machabaeus fortiter dimicavit et emundavit templum idolumque contrivit et victimas obtulit in templo Dei; quod recte diceret si Machabaeorum liber tribus et semis annis templum scriberet fuisse pollutum et non tribus. 5

„Glücklich, wer ausharrt und hindurchkommt bis zu den 1335 Tagen.“ (Dan 12,12) [...] Porphyrios legt diese Stelle so aus, dass die 45 Tage, die zu den 1290 Tagen dazukommen, die Zeit des Sieges gegen die Generäle des Antiochos bedeuten,¹ als Judas Makkabäus tapfer kämpfte,² den Tempel reinigte, das Götterbild zerschmetterte und Opfer darbrachte im Tempel Gottes. 5
Damit hätte er Recht, wenn es im *Makkabäerbuch*³ hieße, dass der Tempel während dreieinhalb Jahren verunreinigt worden wäre und nicht während drei Jahren.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 12,12, Z. 677–680] *Porphyrius hunc locum sic edisserit, ut: quadraginta quinque dies qui super mille ducentos nonaginta sunt, victoriae contra duces Antiochi tempus significant* Die Zahl 1290 findet

sich in dem unmittelbar vorangehenden Vers Dan 12,11. Zu den unterschiedlichen Zahlenangaben hinsichtlich der drei bzw. dreieinhalb Jahre, in denen das Religionsedikt Antiochos' IV. Epiphanes in Kraft gewesen sein soll, siehe Porph. Chr. fr. 39T. Be. Anm. 6. Vom Sieg des Judas Makkabäus über die Feldherren Antiochos' IV. Epiphanes – über Apollonios, Seron, Gorgias und Lysias – wird in 1 Makk 3,10–4,35 erzählt. Von einem Zeitraum von 45 Tagen wird dort allerdings nicht berichtet.

(2) [Hier. in Dan. 12,12, Z. 680–682] *quando Iudas Machabaeus fortiter dimicavit etc.* Zur Rückeroberung Jerusalems durch Judas Makkabäus sowie zur Wiedereinweihung des Tempels siehe 1 Makk 4,36–61; 2 Makk 10,1–9; Jos. Ant. Jud. 12,316–322. In keinem dieser Texte wird allerdings davon berichtet, dass ein Götterbild (*idolum*) zerstört worden wäre. Porphyrios dürfte an der vorliegenden Stelle das Götterbild des Zeus Olympios gemeint haben, das seiner Ansicht zufolge im Jerusalemer Tempel aufgestellt worden sei; siehe dazu Porph. Chr. fr. 31T. Be. Anm. 5 sowie Porph. Chr. fr. 39T. Be. Anm. 5.

(3) [Hier. in Dan. 12,12, Z. 683] *Machabaeorum liber* Gemeint ist das erste Makkabäerbuch, vgl. 1 Makk 1,54; 4,52–59.

43T.

**Hier. in Dan. 12,13, Z. 685–696; CChr.SL 75A, p. 944 Glorie
= fr. 43W Harnack = fr. 30T Ramos Jurado et al.**

5 *,Tu autem, Daniel, vade ad praefinitum, et requiesce, et stabis in sorte tua in fine dierum.‘ (Pro quo Theodotio ita interpretatus est: ,Tu autem vade, et requiesce, et resurges in ordine tuo in consummatione dierum.) Quo verbo ostenditur omnem prophetiam vicinam esse resurrectioni omnium mortuorum quando et propheta surrecturus est, et frustra Porphyrium quae in typo Antiochi de Antichristo dicta sunt velle omnia referre ad Antiochum. Cuius calumniae, ut diximus, plenius responderunt Eusebius Caesariensis et Apollinaris Laodicensis et ex parte disertissimus vir martyr Methodius, quae qui scire voluerit in ipsorum libris poterit invenire.*

„Du aber, Daniel, geh hin zum Bestimmten, und ruhe, und dann wirst Du stehen an deinem zugestellten Ort am Ende der Tage.“¹ (Stattdessen hat Theodotion so übersetzt:² „Du aber geh, und ruhe, und dann wirst du auferstehen,

wenn du an der Reihe bist bei der Vollendung der Tage.“) (Dan 12,13) Durch dieses Wort zeigt sich, dass die ganze Prophetie auf die Auferstehung aller Toten bezogen ist, wenn auch der Prophet auferstehen wird, und dass Porphyrios vergebens all das, was mittels des typologisch zu deutenden Antiochos vom Antichristen gesagt ist, auf Antiochos beziehen will.³ Auf dessen böswillige Kritik haben, wie wir erwähnten, Eusebios von Cäsarea, Apollinarius von Laodizea und teilweise der äußerst gebildete Mann und Märtyrer Methodios in größerer Ausführlichkeit reagiert;⁴ wer hierzu Näheres wissen möchte, der wird es in ihren Büchern finden können.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 12,13, Z. 685–686] ,Tu autem, Daniel, vade ad praefinitum etc. Dieser Vers ist der Schlussvers des *Danielbuchs*.

(2) [Hier. in Dan. 12,13, Z. 687] *Pro quo Theodotio ita interpretatus est* Hieronymus gibt den Text der Theodotion-Fassung in einer verkürzten lateinischen Übersetzung wieder, vgl. DanTh 12,13: καὶ σὺ δεῦρο καὶ ἀναπαύου· ἔτι γὰρ ἡμέραι εἰς ἀναπλήρωσιν συντελείας, καὶ ἀναστήσῃ εἰς τὸν κλῆρόν σου εἰς συντέλειαν ἡμερῶν.

(3) [Hier. in Dan. 12,13, Z. 691–693] *frustra Porphyrium quae in typo Antiochi de Antichristo dicta sunt velle omnia referre ad Antiochum* Bereits an früherer Stelle hat Hieronymus eingeräumt, dass in den Kapiteln, die christlicherseits eigentlich eschatologisch auf den Antichristen hin gedeutet würden (v.a. Dan 11–12), manche Aussagen auch auf den historischen Antiochos IV. Epiphanes zuträfen; daher werde Antiochos IV. Epiphanes in christlichen Kreisen auch als ein Typus für den Antichristen angesehen (Hier. in Dan. 11,21 = Porph. Chr. fr. 27T. Be. mit Anm. 7). Dieser Rekurs auf die typologische Deutung Antiochos' IV. Epiphanes bietet Hieronymus die Möglichkeit, die Berechtigung der historisch ausgerichteten Textauslegungen des Porphyrios in Teilen anzuerkennen und gleichzeitig an der ‚Richtigkeit‘ der christlich-eschatologischen Auslegung festzuhalten (Cook 2004, 246). In der teilweisen Anerkennung der porphyrianischen Vorgehensweise konnte sich Hieronymus ferner durch die eigene exegetische Tradition bestärkt sehen, da bereits Ausleger wie Hippolytos von Rom Danielprophetien bis zu einem gewissen Grad historisch auf die Zeit Antiochos' IV. Epiphanes bezogen (Cook 2004, 246).

(4) [Hier. in Dan. 12,13, Z. 693–695] *Cuius calumniae, ut diximus, plenius responderunt Eusebius Caesariensis et Apollinaris Laodicensis et ex parte disertissimus vir martyr Methodius* Die letzten Worte des Hieronymus-Kommentars zum hebräisch-aramäischen Teil des *Danielbuchs* enthalten einen ringkompositorisch anmutenden Rückverweis auf den Anfang des Proömiums (Hier. in Dan. prol. Z. 8–11, p. 771–772 Glorie). Zu den hier genannten Kirchenvätern und ihren Repliken auf Porphyrios siehe Porph. Chr. fr. 13T. Be. Anm. 4–6.

1.5 Aus Buch 13

44T.

**Hier. in Matth. 24,16–18, Z. 454–474; CChr.SL 77, p. 226–227 Hurst/
Adriaen**

= fr. 44 Harnack = fr. 37 Ramos Jurado et al.

„Tunc qui in Iudaea sunt fugiant ad montes et qui in tecto non descendat tollere aliquid de domo sua, et qui in agro non revertatur tollere tunicam suam. ‘[...] De hoc loco, id est de abominatione desolationis quae dicta est a Danihelo propheta stante in loco sancto, multa Porphyrius tertio decimo operis sui volumine contra nos blasphemavit; cui Eusebius Caesariensis episcopus tribus respondit voluminibus decimo octavo, decimo nono et vice-
5 *simo, Apollinaris quoque scripsit plenissime; superfluousque conatus est uno capitulo velle disserere de quo tantis versuum milibus disputatum est.*

„Dann sollen die, die in Judäa sind, zu den Bergen fliehen, und wer auf dem Dach ist, soll nicht hinuntersteigen, um etwas aus seinem Haus zu holen, und wer auf dem Feld ist, soll nicht zurückkehren, um sein Gewand zu holen.“ (Mt 24,16–18) [...] Über diese Stelle, d.h. über den von Daniel dem Propheten erwähnten Gräuel der Verwüstung, der am heiligen Ort aufgestellt ist,¹
5 hat Porphyrios vieles im 13. Buch seines Werks gegen uns götteslästerlich geredet.² Ihm hat der Bischof Eusebios von Cäsarea in drei Büchern³ geantwortet, im 18., 19. und 20., und auch Apollinaris⁴ hat sehr viel geschrieben. Umsonst ist allerdings der Versuch, in einem einzigen Kapitel das erörtern zu wollen, worüber in so viel tausend Zeilen disputiert worden ist.⁵

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Matth. 24,16–18, Z. 467–469] *De hoc loco, id est de abominatione desolationis quae dicta est a Danihelo propheta stante in loco sancto* Hieronymus greift hier das Jesuswort aus Mt 24,15 auf: Ὅταν οὖν ἴδῃτε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιήλ τοῦ προφήτου ἐστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ [...]. In der griechischen Version des *Danielbuchs*, die Porphyrios benutzte, findet sich der Ausdruck „Gräuel der Verwüstung“ (βδέλυγμα [τῆς] ἐρημώσεως) nur in DanTh 12,11, vgl. aber auch DanTh 9,27 (βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων). Die von Porphyrios nicht benutzte LXX-Fassung bietet den Ausdruck zweimal im Singular (Dan^{LXX} 11,31; 12,11) und einmal im Plural (Dan^{LXX} 9,27). Wenn auch Cook (2000, 145) davon ausgeht, dass Porphyrios zum „Gräuel der Verwüstung“ im Rahmen seiner Kritik am *Matthäusevangelium* Stellung genommen hat, suggerieren die Formulierungen des Hieronymus doch, dass sich Porphyrios dazu im Rahmen seiner Daniel-Exegese geäußert hat, und zwar ausgehend entweder von DanTh 12,11, wo der vollständige Ausdruck βδέλυγμα ἐρημώσεως geboten wird, oder von DanTh 11,31. Es steht aufgrund der historisch ausgerichteten Auslegung des Porphyrios außer Frage, dass er den „Gräuel der Verwüstung“ mit den religionspolitischen Maßnahmen Antiochos’ IV. Epiphanes in Verbindung gebracht hat. Dazu könnte er wiederum durch das erste *Makkabäerbuch* inspiriert worden sein, wo die Entweihung des Jerusalemer Tempels beschrieben wird und wo es in 1 Makk 1,54 heißt, der König habe „einen Gräuel der Verwüstung auf den Brandopferaltar bauen lassen“ (ὁκοδόμησεν βδέλυγμα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον). Die moderne Exegese deutet die einschlägigen Danielpassagen (Dan 9,27; 11,31; 12,11) im Lichte dieses Textpassus aus 1 Makk 1,54 als einen Altaraufsatz bzw. als einen zweiten, auf dem Tempelaltar befestigten Altar, „der vielleicht die Bedeutung eines in der phönizisch-syrischen Umwelt verbreiteten heiligen Steines, einer Massebe oder eines Betyls besaß“ (Hengel 1973, 538, vgl. dazu auch Collins 1993, 357–358). Flavius Josephus, dessen Werk Porphyrios ebenfalls kannte (Porph. Abst. 4,11), weiß davon zu berichten, dass Antiochos IV. Epiphanes einen βωμός auf dem Jerusalemer θυσιαστήριον habe errichten lassen, der für Schweineopfer bestimmt gewesen sei (Jos. Ant. Jud. 12,253). Entweihende Opfer, die auf dem Jerusalemer Brandopferaltar dargebracht worden seien, erwähnt auch 2 Makk 6,5. Ob sich Porphyrios dieser Deutung angeschlossen hat, ist nicht zu eruieren. Es gibt allerdings Indizien dafür, dass er (auch) das Aufstellen von Statuen des Zeus Olympios und Antiochos’ IV.

Epiphanes im Jerusalemer Tempel als den „Gräuel der Verwüstung“ gedeutet hat, siehe dazu Porph. Chr. fr. 31T. Be. Anm. 5.

(2) [Hier. in Matth. 24,16–18, Z. 469–470] *multa Porphyrius tertio decimo operis sui volumine contra nos blasphemavit* Hieronymus gibt im Prolog seines *Danielkommentars* zu erkennen, dass Porphyrios seine Kritik am *Danielbuch* im zwölften Buch von *Contra Christianos* darlegte: *Contra prophetam Daniele duodecimum librum scribit Porphyrius* (Hier. in Dan. prol. Z. 1–2 = Porph. Chr. fr. 13T. Be.). Daher nimmt Lataix (1897, 164 Anm. 3) an, dass die Zahl 13 hier fehlerhaft sei: Der Fehler gehe entweder auf Hieronymus selbst oder auf einen Kopisten zurück. Die vorliegende Stelle impliziert jedoch nach Loesche (1884, 267), Harnack (1916, 74 ad fr. 44) und Benoit (1978, 265), dass Porphyrios seine Daniel-Kritik im 13. Buch von *Contra Christianos* entweder fortgeführt oder sich anderweitig darauf bezogen hat – und zwar durchaus extensiv (*multa* [...] *blasphemavit*). Zu den bei christlichen Autoren überlieferten Erwähnungen einzelner Bücher von *Contra Christianos* siehe Porph. Chr. fr. 1T. Be. Anm. 2.

(3) [Hier. in Matth. 24,16–18, Z. 470–471] *Eusebius Caesariensis episcopus tribus respondit voluminibus* Hieronymus gibt dieselbe bibliographische Angabe im Prolog seines *Danielkommentars*, siehe Porph. Chr. fr. 13T. Be. Anm. 4. Die Replik des Eusebios auf Porphyrios ist verloren; siehe dazu insgesamt Morlet (2012).

(4) [Hier. in Matth. 24,16–18, Z. 472] *Apollinaris* Gemeint ist das 26. Buch der verlorenen Replik des Apollinaris von Laodizea auf Porphyrios, wo Apollinaris dem Zeugnis des Hieronymus zufolge auf die Danielkritik des Porphyrios eingegangen sein soll, siehe Porph. Chr. fr. 13T. Be. Anm. 5.

(5) [Hier. in Matth. 24,16–18, Z. 472–473] *superfluousque conatus est uno capitulo velle disserere* Die Emendation *superfluous* geht auf Wilamowitz zurück und wird auch von Harnack (1916, 74 ad fr. 44) übernommen. Die Handschriften haben das Adverb *superflue*. Durch die Emendation ist *conatus* als Substantiv zu verstehen, nicht als Perfektform des Verbs *conari*. Das „eine Kapitel“ (*uno capitulo*), von dem Hieronymus hier spricht, bezieht sich nicht auf Apollinaris von Laodizea und seine Replik auf Porphyrios, die laut Hieronymus „ein voluminöses Buch“ umfasste (Hier. in Dan. prol. Z. 10–11 = Porph. Chr. fr. 13T. Be.: *uno grandi libro*) und sehr ausführlich war (vorliegende Stelle: *Apollinaris quoque scripsit plenissime*).

Vielmehr bezieht sich Hieronymus hier mit Cook (2000, 145) auf sich selbst in dem Sinne, dass es für ihn als Bibelausleger des *Matthäusevangeliums* unersprißlich sei, in einem einzigen kurzen Kapitel auf die Deutung des „Gräuels der Verwüstung“ einzugehen.

1.6 Aus Buch 14

45F.

**Hier. Tract. in Marc. 1,1–12, Z. 29–37; CChr.SL 78A, p. 452 Morin
= fr. 9(a) Harnack = fr. 52 Ramos Jurado et al.**

Sicut scriptum est in Esaia propheta: Ecce mitto Angelum meum ante faciem tuam. Locum istum impius ille Porphyrius, qui adversum nos conscripsit, et multis voluminibus rabiem suam evomuit, in quarto decimo volumine disputat, et dicit: ‚Evangelistae tam inperiti fuerunt homines, non solum in saecularibus, sed etiam in scripturis divinis, ut testimonium quod alibi scriptum est, de alio ponerent propheta.‘ Hoc ille obicit: nos ergo quid ei respondebimus? 5

„So, wie geschrieben steht beim Propheten Jesaja: ‚Siehe, ich sende meinen Boten vor deinem Angesicht her.‘“ (Mk 1,2) Diese Schriftstelle erörtert jener unfrome Porphyrios, der gegen uns geschrieben und sich in vielen Büchern tollwütig ausgekotzt¹ hat, im 14. Buch,² und er sagt: „Die Evangelisten waren derart unbewandert, nicht nur in den weltlichen Dingen, sondern sogar in den göttlichen Schriften, dass sie eine Belegstelle, die anderswo aufgeschrieben ist, einem anderen Propheten zuschrieben.“³ Diesen Vorwurf macht uns jener. Was also werden wir ihm entgegnen? 5

Anmerkungen:

(1) [Hier. Tract. in Marc. 1,1–12, Z. 32] *rabiem suam evomuit* Die Doppeldeutigkeit des lateinischen Wortes *rabies* steht an der vorliegenden Stelle im Dienst einer Feindbildkonstruktion: Da das Wort einerseits speziell die „Tollwut“ bei Tieren bezeichnen kann, wird Porphyrios bewusst animalisiert; zu derartigen auf Porphyrios bezogenen Animalisierungen siehe Männlein-Robert (2014, 131). Andererseits dient das Wort auch der Beschreibung menschlichen „Wahnsinns“ bzw. menschlicher „Raserei“, was an der vorliegenden Stelle bewusst die intellektuelle Inkompetenz des

Porphyrrios unterstreichen soll. Der Vorwurf der Inkompetenz wird auch durch das polemisch aufgeladene Verb *evomere* („ausspeien, sich übergeben“) hervorgehoben, das in rhetorischen und schriftstellerischen Kontexten ein unsorgfältiges und oberflächliches Reden und Schreiben andeutet, vgl. dazu Becker (2013, 452).

(2) [Hier. Tract. in Marc. 1,1–12, Z. 32–33] in quarto decimo volumine disputat Der vorliegende Passus ist unter den überlieferten Fragmenten und Testimonien die einzige Erwähnung des 14. Buchs von *Contra Christianos*. Von den ursprünglich 15 Büchern von *Contra Christianos* werden bei verschiedenen christlichen Autoren (Eusebios, Hieronymus und Georgios Synkellos) noch das erste, dritte, vierte, zwölfte und 13. Buch erwähnt; siehe dazu Porph. Chr. fr. 1T. Be. Anm. 2.

(3) [Hier. Tract. in Marc. 1,1–12, Z. 33–36] ,Evangelistae tam inperiti fuerunt homines, non solum in saecularibus, sed etiam in scripturis divinis, ut testimonium quod alibi scriptum est, de alio ponerent propheta.‘ Cook (2000, 136 Anm. 166) verweist im Zusammenhang dieser Kritik an der Inkompetenz der Evangelisten auf den Einwand eines anonymen Heiden bei Arnobius von Sicca. Die Schriften der Christen seien, so der pagane Einwand, von „ungebildeten und einfachen Menschen geschrieben, und deswegen darf man ihnen nicht bereitwillig beim Hören Glauben schenken.“ (Arnob. Adv. nat. 1,58,1: *Sed ab indoctis hominibus et rudibus scripta sunt et idcirco non sunt facili auditione credenda*). Was die Gegenüberstellung von *in saecularibus* und *in scripturis divinis* in der lateinischen Wiedergabe des Porphyrios-Zitats angeht, so ist zunächst zu bemerken, dass ein christlich gefärbter Sprachgebrauch zu erkennen ist. Mit *in saecularibus* kann entweder gemeint sein, dass die Evangelisten sich allgemein in „weltlichen Dingen/Belangen“ nicht auskannten (vgl. dazu Porph. Chr. fr. 112D. Be. Anm. 1), oder aber, dass sie sich in der paganen Literatur nicht auskannten. Bei letzterem Verständnis wäre die Formulierung dann im Sinne von *in saecularibus litteris* zu verstehen. Die Unfähigkeit, die den Evangelisten dann mit Blick auf die *scripturae divinae* vorgeworfen wird, bezieht sich konkret auf mangelnde Bibelkenntnisse, wie Porphyrios anhand von Mk 1,2 aufzeigt. Die von Hieronymus übersetzte und möglicherweise auch von Porphyrios gewählte Bezeichnung der Bibel als „göttliche Schriften“ impliziert nicht, dass Porphyrios selbst der Auffassung war, die biblischen Schriften seien „göttlich“. V.a. der christliche Platoniker Origenes, ein älterer Zeitgenosse des Porphyrios, nennt die heiligen Texte der Christen immer wieder

„göttliche Schrift(en)“ (θεία γραφή, θεῖαι γραφαί), vgl. z.B. Orig. Cels. 1,6; 2,20; Orig. Princ. 4,2,1. Indem Porphyrios diesen Sprachgebrauch aller Wahrscheinlichkeit nach aufgreift und zugleich den inkompetenten Umgang der Evangelisten mit dem Bibeltext moniert, führt er deren Heiligkeitsstatus *ad absurdum*.

Konkret geht es darum, dass der Markusevangelist zu Beginn seines Evangeliums zwei auf Johannes den Täufer gedeutete Prophetentexte zitiert und diese allein dem Propheten Jesaja zuweist (Mk 1,2–3). Es handelt sich jedoch in Wirklichkeit um ein Mischzitat aus *Maleachi* (Mal 3,1) und *Jesaja* (Jes 40,3), weshalb aus Sicht des Porphyrios die Zitat-Einleitung in Mk 1,2 inkorrekt bzw. irreführend ist: Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἑσαΐᾳ τῷ προφῆτῃ. Aus einem Kommentar des Hieronymus ad Mt 3,3 (Hier. in Matth. 3,3 = Porph. Chr. fr. 46T. Be.) geht hervor, dass Porphyrios seine Kritik an Mk 1,2–3 im Zusammenhang eines Vergleichs mit Mt 3,3 formulierte, wo sich ebenfalls das Zitat aus Jes 40,3 (ohne den Zusatz aus Mal 3,1) findet. Dass Porphyrios trotz der ungenauen Angabe des Markusevangelisten bemerkte, dass es sich um zwei verschiedene Schriftstellen handelt, lässt darauf schließen, dass Porphyrios eine äußerst genaue Kenntnis der alttestamentlichen Prophetenbücher besaß. Dies bestätigt nicht nur seine minutiöse Exegese des *Danielbuchs* (Porph. Chr. fr. 13T.–44T. Be.), sondern auch eine Bemerkung Theodorets darüber, dass Porphyrios „die Propheten genau gelesen“ (Τοῖς προφήταις ἀκριβῶς ἐντυχὼν ὁ Πορφύριος) und sich bei der Abfassung von *Contra Christianos* extensiv mit ihnen auseinandergesetzt habe (μάλᾳ γὰρ αὐτοῖς ἐνδιέτριψε, τὴν καθ’ ἡμῶν τυρεύων γραφήν), siehe Thdt. Affect. 7,36–37 = Porph. Chr. fr. 51T. Be. Ferner lässt seine Kritik am Introitus des *Markusevangeliums* den Rückschluss zu, dass Porphyrios mit einer Handschrift eben dieses Textes arbeitete, welche in Mk 1,2 die Lesart Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἑσαΐᾳ τῷ προφῆτῃ enthielt. Denn die verallgemeinernde und glättende Lesart Καθὼς γέγραπται ἐν τοῖς προφήταις ist ebenfalls überliefert; siehe dazu den Apparat in Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*²⁸ (2012) ad loc. sowie Muscolino (2009, 463 Anm. 24). Dies deutet darauf hin, dass die fehlerhafte Angabe entweder auch von christlichen Kopisten erkannt und berichtigt wurde oder aber dass die Kritik des Porphyrios dazu einen entscheidenden Impuls lieferte, wie Crafer (1914, 497) vermutet. In seinem Kommentar ad Mt 3,3 bringt Hieronymus u.a. einen Kopistenfehler ins Spiel, um zu erklären, weshalb in Mk 1,2 nur der Prophet Jesaja genannt werde (Hier in Matth. 3,3, Z. 237–238, p. 17 Hurst/Adriaen), vgl. Anastos (1966, 427).

46T.

**Hier. in Matth. 3,3, Z. 223–241; CChr.SL 77, p. 16–17 Hurst/Adriaen
= fr. 9(b) Harnack = fr. 33 Ramos Jurado et al.**

,Hic est enim qui dictus est per Esaiam prophetam dicentem: Vox clamantis in deserto: Parate viam Domini, rectas facite semitas eius.‘ [...] Porphyrius istum locum Marci evangelistae principio comparat in quo scriptum est: ,Initium evangelii Iesu Christi filii Dei; sicut scriptum est in Esaia propheta:

- 5 *Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam qui praeparabit viam tuam, vox clamantis in deserto: Parate viam Domini, rectas facite semitas eius.‘ Cum enim testimonium de Malachia Esaiaque contextum sit, quaerit quomodo velut ab uno Esaia exemplum putemus adsumptum. Cui ecclesiastici viri plenissime responderunt. Nos autem aut nomen Esaiae putamus additum*
10 *scriptorum vitio quod et in aliis locis probare possumus, aut certe de diversis testimoniis scripturarum unum corpus effectum. Lege tertium decimum psalmum et hoc idem repperies.*

- „Dieser nämlich ist es, der von dem Propheten Jesaja angekündigt worden ist, der spricht: ‚Stimme eines Rufenden in der Einöde: Bereitet einen Weg für den Herrn, macht gerade seine Pfade.‘“¹ (Mt 3,3) [...] Porphyrios vergleicht diese Schriftstelle mit dem Anfang des *Markusevangeliums*,² wo geschrieben steht: „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes; wie
5 geschrieben steht beim Propheten Jesaja: ‚Siehe, ich sende meinen Boten vor deinem Angesicht her, der deinen Weg vorbereiten wird, Stimme eines Rufenden in der Einöde: Bereitet einen Weg für den Herrn, macht gerade seine Pfade.‘“ Da nämlich ein Zeugnis von Maleachi und eines von Jesaja
10 im Text kombiniert worden ist, fragt er, wie wir der Auffassung sein können, dass der Wortlaut quasi einzig von Jesaja übernommen sei.³ Diesem haben die Männer der Kirche zur Genüge geantwortet.⁴ Wir aber sind der Auffassung, dass entweder der Name „Jesaja“ durch einen Kopistenfehler hinzugefügt wurde – was wir auch an anderen Schriftstellen beweisen können
15 – oder dass mit Sicherheit aus verschiedenen Schriftzeugnissen ein einziger Textkomplex gemacht wurde. Lies den 13. Psalm und du wirst dasselbe Phänomen antreffen.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Matth. 3,3, Z. 223–225] *,Hic est enim qui dictus est per Esaiam prophetam dicentem etc.* Bei Mt 3,3 wird – anders als in der mar-

kinischen Parallelstelle (Mk 1,2–3) – nur Jes 40,3 zitiert, nicht jedoch Mal 3,1. Sowohl bei Markus als auch bei Matthäus sind die alttestamentlichen Propheten-Zitate auf Johannes den Täufer bezogen. Bereits Crafer (1914, 497) spricht sich mit Recht dafür aus, das vorliegende Textstück trotz fehlender Buchangabe und Titelnennung auch dem 14. Buch von *Contra Christianos* zuzuordnen.

(2) [Hier. in Matth. 3,3, Z. 229–230] *Porphyrius istum locum Marci evangelistae principio comparat* Siehe dazu Porph. Chr. fr. 45F. Be. Anm. 3. Die vorliegende Stelle belegt, dass Porphyrios einen synoptischen Vergleich angestellt und dabei bewusst auf literarische Unterschiede und Widersprüche aufmerksam gemacht hat. Da der Inhalt von Mk 1,2–6 und Mt 3,1–6 identisch ist, dürfte Porphyrios aufgefallen sein, dass in Mt 3,3 das angebliche Jesaja-Zitat aus Mk 1,2–3 in verkürzter Form dargeboten ist. Die Antwort auf die Frage, weshalb das angebliche Jesaja-Zitat aus Mk 1,2–3 bei Matthäus in verkürzter Form widergegeben ist, ergab sich aus der soliden Bibelkenntnis des Porphyrios: Seine Recherchen führten zu dem richtigen Ergebnis, dass bei Markus ein Mischzitat aus Mal 3,1 und Jes 40,3 vorliegt.

(3) [Hier. in Matth. 3,3, Z. 234–236] *Cum enim testimonium de Malachia Esaiaque contextum sit, quaerit quomodo velut ab uno Esaia exemplum putemus adsumptum* Gemeint ist das Mischzitat in Mk 1,2–3, wo Texte aus Mal 3,1 und Jes 40,3 zitiert werden, jedoch nur Jesaja als Quelle angegeben wird. Daraus schloss Porphyrios, dass die Evangelisten erstens nicht korrekt zitieren können und zweitens, dass sie nur unzureichende Kenntnisse ihrer eigenen heiligen Texte haben; siehe dazu Porph. Chr. fr. 45F. Be. Anm. 3.

(4) [Hier. in Matth. 3,3, Z. 236–237] *Cui ecclesiastici viri plenissime responderunt* Hieronymus meint hier offensichtlich Eusebios von Cäsarea, Apollinaris von Laodizea und Methodios von Olympos, die allesamt voluminöse Repliken auf die Christenkritik des Porphyrios verfasst haben sollen, siehe Porph. Chr. fr. 13T. Be. Anm. 4–6.

2. Sicher zuweisbare Texte, zweite Abteilung: Fragmente (= F.) und Testimonien (= T.) ohne Buchzuweisung

2.1 Zu Texten des *Alten Testaments*

47F.

Sever. Gabal. De mundi creat. Orat. 6,3; PG 56, 487
= fr. 42 Harnack = fr. 110 Ramos Jurado et al.

5 Ἦδει γάρ, φησίν, ὁ Θεός, ὅτι ἤ ἄν ἡμέρα φάγητε, ἔσεσθε ὡς θεοί, γινώσκοντες
καλὸν καὶ πονηρόν. Λέγουσι πολλοί, καὶ μάλιστα οἱ τῷ θεοστυγεῖ Πορφυρίῳ
ἀκολουθήσαντες τῷ κατὰ Χριστιανῶν συγγράψαντι καὶ τοῦ θείου δόγματος
πολλοὺς ἀποστήσαντι· λέγουσι τοίνυν· Διὰ τί ὁ Θεὸς ἀπηγόρευσε τὴν
γνώσιν τοῦ καλοῦ καὶ πονηροῦ; Ἔστω, τὸ πονηρὸν ἀπηγόρευσε· διὰ τί καὶ
τὸ καλόν; Εἰπὼν γάρ, „Ἀπὸ τοῦ ξύλου τοῦ εἰδέναι καλὸν καὶ πονηρὸν μὴ
φάγητε,“ κωλύει, φησίν, αὐτὸν τοῦ εἰδέναι τὸ κακόν· διὰ τί καὶ τὸ ἀγαθόν;
Ἀεὶ ἡ κακία καθ’ ἑαυτῆς τεχνάζεται καὶ τὰς λαβὰς καθ’ ἑαυτῆς δίδωσιν.

5 „Denn Gott weiß“, sagt sie [sc. die Schlange], „dass ihr an dem Tag, an dem
ihr [davon] essen werdet, wie Götter sein werdet, begabt mit der Erkenntnis
von Gut und Böse.“¹ Viele sagen – und v.a. diejenigen, die dem gottver-
hassten Porphyrios gefolgt sind,² der gegen die Christen geschrieben³ und
dadurch viele zum Abfall von der göttlichen Lehre veranlasst hat⁴ – viele
sagen also: „Warum hat Gott die Erkenntnis von Gut und Böse verboten?
Angenommen,⁵ er hat das Böse verboten – weshalb dann aber auch das
Gute? Denn indem er sagt: ‚Von dem Baum der Erkenntnis von Gut und
Böse sollt ihr nicht essen‘, hindert er ihn [sc. den Menschen] daran,“ wie
er [sc. Porphyrios] behauptet, „das Böse zu kennen. Warum aber auch das
Gute?“⁶ Das Böse intrigiert immer gegen sich selbst und gibt sich die Blöße.“⁷

Anmerkungen:

(1) [Sever. Gabal. De mundi creat. Orat. 6,3] Ἦδει γάρ, φησίν, ὁ Θεός, ὅτι
ἤ ἄν ἡμέρα φάγητε, ἔσεσθε ὡς θεοί, γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν Ver-
kürztes Zitat aus Gen 3,5 LXX, einem Passus der Paradiesgeschichte, wo die
Schlange mit Eva spricht und dadurch den sogenannten Sündenfall auslöst.

(2) [Sever. Gabal. De mundi creat. Orat. 6,3] οἱ τῷ θεοστυγεῖ Πορφυρίῳ ἀκολουθήσαντες Die Diffamierung „gottverhasst“ bezeugt die für den Konflikt zwischen platonischen Christengegnern und ihren Adressaten typische Feindbildkonstruktion, die an der vorliegenden Stelle durch den metaphysischen Bezug eine besonders scharfe Dämonisierung impliziert, vgl. Männlein-Robert (2014, 131). Harnack selbst hatte wegen der Erwähnung von „Porphyrios-Nachfolgern“ (οἱ τῷ θεοστυγεῖ Πορφυρίῳ ἀκολουθήσαντες) Zweifel im Hinblick auf die Zuweisung des Textes: „Daß dieses Fragment unserem Werk zuzuweisen ist, ist keineswegs sicher; aber es wird wohl aus ihm abgeleitet sein“ (Harnack 1916, 67 ad fr. 42). Nachdem allerdings in jüngster Zeit Morlet (2008) und Goulet (2010) bisher nicht beachtete Texte aus dem *Anonymus dialogus cum Iudaeis* und Michael Glykas – (bei einem der neuen Goulet-Fragmente aus Damaskenos Studites [= Porph. Chr. fr. 132D. Be.], das hier ebenfalls einschlägig wäre, bestehen Zweifel im Hinblick auf die porphyrianische Herkunft; Diskussion dazu bei Cook 2012, 567–569) – vorgelegt haben, die belegen, dass sich Porphyrios mit der alttestamentlichen Paradiesgeschichte beschäftigte, können keine Zweifel mehr bestehen, dass das vorliegende Fragment aus *Contra Christianos* stammt und Porphyrios darin auch zu Wort kommt (Goulet 2010, 152–153; Cook 2012, 563). Dies belegt auch das nach κολύει gesetzte φησίν, das sich auf Porphyrios bezieht; siehe dazu unten Anm. 6 zum vorliegenden Fragment.

(3) [Sever. Gabal. De mundi creat. Orat. 6,3] τῷ κατὰ Χριστιανῶν συγγράψαντι Diese Formulierung stellt aller Wahrscheinlichkeit nach ein Zeugnis für den Werktitel Κατὰ Χριστιανῶν dar, vgl. dazu Harnack (1916, 26, Zeugnisse III.). Belege zur Bezeugung des Werktitels bietet Beatrice (1994), der jedoch die kontroverse und letztlich nicht überzeugende These aufstellt, dass das christenkritische Werk des Porphyrios mit *De philosophia ex oraculis haurienda* identisch sei und den Titel Περί τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας getragen habe. Zur berechtigten Kritik an dieser und anderen Thesen Beatrices siehe Goulet (2004) und Morlet (2011d, 25–27).

(4) [Sever. Gabal. De mundi creat. Orat. 6,3] τοῦ θείου δόγματος πολλοὺς ἀποστήσαντι Diese Bemerkung scheint die breite Wirkung von *Contra Christianos* in christlichen Kreisen bis ins 4. Jh. n.Chr. hinein zu belegen (Moffatt 1931, 78), auch wenn Harnack (1916, 67 ad fr. 42) sich fragt, ob sie „auf wirklicher Kunde“ basiere. Die Frage der historischen Verifizierbarkeit der Aussage beiseite gelassen, bezeugt diese Charakterisierung des Porphyrios durch den Bischof Severian von Gabala (gest. um 408 n.Chr.) doch,

dass die porphyrianischen Argumente von Vertretern der christlichen Elite als glaubensgefährdend und bedrohlich wahrgenommen wurden.

(5) [Sever. Gabal. De mundi creat. Orat. 6,3] Ἔστω Was die Imperativform Ἔστω angeht, so liegt in der Harnack-Ausgabe ein Druckfehler vor (ἔστιν), der hier mit Ramos Jurado el. al. (2006a, 165 fr. 110) korrigiert wird, vgl. dazu auch Morlet (2011d, 45).

(6) [Sever. Gabal. De mundi creat. Orat. 6,3] Διὰ τί ὁ Θεὸς ἀπηγόρευσε τὴν γνῶσιν τοῦ καλοῦ καὶ πονηροῦ; Ἔστω, τὸ πονηρὸν ἀπηγόρευσε· διὰ τί καὶ τὸ καλόν; Εἰπὼν γάρ, „Ἀπὸ τοῦ ξύλου τοῦ εἰδέναι καλὸν καὶ πονηρὸν μὴ φάγητε,“ κωλύει, φησί, αὐτὸν τοῦ εἰδέναι τὸ κακόν· διὰ τί καὶ τὸ ἀγαθόν; Zwar wird das hier gebotene Zitat durch die pluralische Formulierung λέγουσι πολλοί eingeführt, doch ist das nach κωλύει gesetzte φησί mit Riedweg (2008, 191) auf Porphyrios zu beziehen. Zellinger (1916, 57) bemerkt, dass die attackierten Gegner in den *Genesishomilien* Severians von Gabala fast ausschließlich pluralisch-unbestimmt mit πολλοί oder τινές bezeichnet würden und dass Porphyrios der einzige Gegner sei, der von Severian explizit und namentlich genannt werde. Morlet (2011b, 127 Anm. 13) konzidiert, dass sich φησί auf Porphyrios beziehen könne, hält aber auch einen Bezug auf „die (heilige) Schrift“ für möglich. Der Einwand des Porphyrios bezieht sich auf die Paradiesgeschichte der *Genesis* (Gen 2–3), genauer gesagt auf Gen 2,16–17, wo Gott unter Androhung des Todes dem Menschen verbietet, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen. Dieses göttliche Verbot wird in Gen 3,1–5 von Eva im Gespräch mit der Schlange wiederholt. Porphyrios ist weder der erste noch der einzige platonische Christenkritiker, der sich mit der Paradiesgeschichte und hier speziell mit der Geschichte vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse bzw. von Eva und der Schlange auseinandersetzte. Die Argumentation des Porphyrios soll im Folgenden im Vergleich mit seinen platonischen Gesinnungsgeossen Kelsos und Julian beleuchtet werden.

An der Geschichte von Eva und der Schlange kritisiert Kelsos die Absurdität der Vorstellung, dass die gegen Gott opponierende (ἀντιπράσσοντα) Schlange über die Anordnungen Gottes „die Oberhand gewonnen“ (περιγινόμενον) habe und weist auf verheerende Implikationen für das Gottesbild hin: Die jüdischen Verfasser stellten Gott auf „unheiligste Weise“ dar (ἀνοσιώτατα), sodass man den Eindruck haben müsse, dass Gott „von Anbeginn an zu schwach“ bzw. „zu kraftlos“ (ἀπ’ ἀρχῆς ἀσθενοῦντα) gewesen sei, „um auch nur einen einzigen Menschen, den er selbst erschaf-

fen hatte, überzeugen zu können“ (Orig. Cels. 4,36). Die Geschichte von der Schlange ist für Kelsos ein „Mythos“ (μῦθος) und den „Altweibermärchen“ sehr ähnlich (Orig. Cels. 4,39), vgl. Riedweg (2008, 190). Ferner kennt Kelsos die in gnostischen Kreisen (Ophiten) und bei dem Markioniten Apelles anzutreffende Vorstellung, wonach die Schlange gemäß Gen 3,1–5 der Menschheit erst die Erkenntnis von Gut und Böse ermöglicht habe und somit eigentlich der Schöpfergott für seine Verfluchung der Schlange verflucht werden müsse (Orig. Cels. 6,28), vgl. dazu auch Loesche (1884, 273). Zur Verehrung der Schlange bei den sogenannten Ophiten und zur vergleichbaren Kritik des Apelles siehe Orig. Cels. 6,28, Cook (2004, 74–77) und Morlet (2011b, 129–132). Wie Origenes ausdrücklich bemerkt, hat Kelsos allerdings nichts über den Paradiesgarten bzw. den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse gesagt (Orig. Cels. 4,39). Als Quelle für das vorliegende Porphyrios-Argument scheidet er demnach aufgrund der Quellenlage aus.

Wie dem vorliegenden Fragment zu entnehmen ist, deutete Porphyrios den Passus Gen 2,17 als ein Verbot Gottes an den Menschen, Gut und Böse zu erkennen. Die eigentliche Attacke ist theologischer Natur und richtet sich gegen die Implikationen für das in diesem Bibelpassus präsentierte Gottesbild: Was ist das für ein Gott, der ein solches Verbot ausspricht? In dieser philosophischen Beurteilung, die das mosaische Gottesbild als untragbar erachtet, knüpft Porphyrios zwar grundsätzlich an Kelsos an, jedoch legt er einen ganz anderen und philosophisch fundierteren Schwerpunkt, vgl. (Morlet 2011b, 129). Als Platoniker kann Porphyrios es weder nachvollziehen noch hinnehmen, dass Gott dem Menschen die Erkenntnis dessen verwehren (κωλύει) will, was „Gott“ bzw. das „Göttliche“ nach platonischer Überzeugung wesentlich charakterisiert, nämlich das „Gute“ (Porph. Marc. 12; 17). In letzter Konsequenz bedeutet der Bibeltext für Porphyrios wohl, dass der Mensch durch göttliches Gebot am Ziel der Angleichung an Gott bzw. an einem wahrhaft menschlichen Leben in Erkenntnis gehindert werden soll. Ein derartiges Verhältnis des Göttlichen zum Menschen ist für Porphyrios undenkbar. Im Einklang mit Platons Überzeugung von der Güte Gottes (vgl. Plat. Resp. 379b–c) – die übrigens auch für den platonischen Demiurgen gilt (Plat. Tim. 29a; 29e) – weist er nämlich an anderer Stelle darauf hin, dass das Göttliche „schön“ bzw. „gut“ (καλοῦ) sei (Porph. Marc. 9) und dass man die göttlichen Eigenschaften des „Guten“ und „Schönen“ nur durch das Denken des Guten und Schönen erlangen könne (Porph. Marc. 11).

„Schlechtigkeit“ bzw. „Bosheit“ (κακία) steht für ihn im Zusammenhang mit „Unwissenheit über göttliche Dinge“ (Porph. Abst. 2,53), mit Gottlosig-

keit, Asebie und Ungerechtigkeit (Porph. Abst. 3,27), auch mit körperlicher „Lust“ (Porph. Abst. 4,11: ἡδονή). Da für Porphyrios κακία eine schädliche Krankheit der Seele ist und man sich mit Bosheit der Gottheit nicht nähern könne (Porph. Marc. 9), wird deutlich, weshalb Porphyrios im vorliegenden Fragment das Verbot der Erkenntnis des Bösen noch vergleichsweise verständnisvoll beurteilt, da es ja dem Wesen des Göttlichen diametral entgegengesetzt ist. Jedoch ist das Streben nach Erkenntnis zu sehr ein Proprium des philosophischen Lebens und spielt im Werk des Porphyrios auch eine zu wichtige Rolle (vgl. z.B. Porph. Marc. 18; 21; 24; Porph. VPlot. 23,25–26), als dass Porphyrios ein göttliches Erkenntnisverbot akzeptieren könnte. Und so resümiert Riedweg (2008, 191 mit Anm. 22) zu Recht, dass die Kritik des Porphyrios ein Beispiel für die „inhaltlich (philosophisch unhaltbares mosaisches Gottesbild) wie literarisch“ zu verstehende μοχθηρία („Schlechtigkeit“) mosaischer Texte ist, die Porphyrios im dritten Buch von *Contra Christianos* im Kontext seiner Kritik an Origenes und der allegorischen *Pentateuch*-Exegese stark betont (Eus. HE 6,19,4 = Porph. Chr. fr. 6F. Be.); siehe dazu auch Cook (2008, 18–19) und Cook (2012, 562).

Julian äußert sich ebenfalls zur Geschichte von Adam und Eva im Paradies sowie zur Erzählung von der Schlange und dem Baum der Erkenntnis (Jul. Gal. fr. 13–17 Masaracchia; Cook 2004, 258–264; Riedweg 2005b; Riedweg 2008; Morlet 2011b, 129). Wie Kelsos betrachtet auch Julian diesen Bibelpassus als „Mythos“ (Jul. Gal. fr. 13,75b; 15,86a; 17,94a Masaracchia). Was das göttliche Essensverbot angeht, das ja auch indirekt von Porphyrios thematisiert wird, fragt Julian, weshalb Gott im Paradies überhaupt diesbezügliche Gebote erlassen habe. Denn „wäre kein Gesetz und kein Gebot verhängt worden, wäre es auch nicht zu einer Übertretung (πλημμελῆσαι) gekommen. Wenn er [sc. Gott] aber gut ist (ἀγαθὸς δὲ ὢν), weshalb strafe er dann?“ (Jul. Gal. fr. 14,80c Masaracchia). Dass Gott die Erkenntnis von Gut und Böse verboten habe, sei „über die Maßen seltsam“ (ἄρ’ οὐχ ὑπερβολὴν ἀτοπίας ἔχει) und äußerst „dumm“ (τί γὰρ ἂν ἡλιθιώτερον γένοιτο), denn indem Gott dem Menschen die „praktische Klugheit“ bzw. „Weisheit“ (φρόνησις) vorenthalten wolle, werde der Mensch gerade dessen nicht gewürdigt, im Vergleich zu dem es nichts „Kostbarereres“ (τιμιώτερον) für ihn gebe (Jul. Gal. fr. 16,89a–b Masaracchia), vgl. Bouffartigue (2011, 419–420). Letztlich habe die Paradies-Episode blasphemische Züge (γέμουσιν οἱ λόγοι περὶ τοῦ θεοῦ βλασφημίας), weil Gott erstens nicht wisse, dass die Frau den Sündenfall (πτῶμα) bewirken würde, weil er zweitens die Erkenntnis von Gut und Böse (καλοῦ καὶ πονηροῦ γνῶσιν) verbiete, die das „menschliche Leben zusammenhalte“ (συνέχειν τὸν βίον τὸν ἀνθρωπινόν), und weil er

drittens durch die Vertreibung aus dem Paradies dem Menschen das ewige Leben und die Unsterblichkeit versagen wolle, wodurch der Eindruck eines „missgünstigen“ (φθονηροῦ) und „neidischen“ (βασκάνου) Gottes entstehe (Jul. Gal. fr. 17,94a Masaracchia).

Es würde den Rahmen des vorliegenden Kommentars sprengen, wenn auch noch ein Überblick über die innerchristliche Debatte um Gen 2,17 und die daraus entstehenden Fragen präsentiert werden sollte. Angemerkt werden muss jedoch, dass bereits Markion, dessen Schüler Apelles und gnostische Gruppen eine Kritik der Paradiesgeschichte mit ihrem Gottesbild vorlegten, die sich inhaltlich teils mit der neuplatonischen Attacke auf Gen 2–3 deckt (Überblick bei Morlet 2011b, 129–132). So ist die positive Einschätzung der Schlange bei Kelsos von gnostischen Positionen beeinflusst (Morlet 2011b, 129; Orig. Cels. 6,28). Julians Auslegung erinnert ebenfalls an den „Standpunkt“ der gnostischen Ophiten, „während seine Grundsatzkritik an Gottes Gesetzeserlass unverkennbar markionitisches Gedankengut aufnimmt“ (Riedweg 2008, 191–192). Inwiefern Porphyrios von der innerchristlichen Debatte Kenntnis besaß bzw. inwiefern sie für seine Kritik zur Inspiration geworden ist, kann nicht mehr eruiert werden. In der christlichen Exegese der nachporphyrianischen Zeit spielt die polemische Auseinandersetzung mit Kritik an Gen 2–3 eine große Rolle. Darin werden häufig anonyme Einwände gekontert, wodurch es als denkbar zu erachten ist, dass es im Zuge der Polemik zu einer Vermischung gnostischer und neuplatonischer Kritik gekommen ist. Die einschlägigen christlichen Autoren sind Methodios von Olympos, Laktanz, Eusebios von Emesa, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos, Severian von Gabala, Ambrosiaster, Ps.-Marius Victorinus, Ps.-Justin, Diodor von Tarsos (?), Theodor von Mopsuestia, Theodoret und Augustinus; siehe dazu den ausführlichen Überblick bei Morlet (2011b, 132–145) sowie Steel (2002), bei dem Augustinus im Zentrum der Aufmerksamkeit steht.

(7) [Sever. Gabal. De mundi creat. Orat. 6,3] Ἀεὶ ἡ κακία καθ' ἑαυτῆς τεχνάζεται καὶ τὰς λαβὰς καθ' ἑαυτῆς δίδωσιν Der Satz ist bei Harnack (1916, 67 fr. 42) eingeklammert, und auch Morlet (2011b, 127 Anm. 13) ist sich unsicher, ob dieser Satz noch dem Porphyrios-Argument zuzurechnen ist.

48T.

Michael Glykas, Quaest. in sacr. script., cap. 45, p. 27, 5–14**Eustratiades****= fr. 3 Goulet (2010, 149–150)**

Ὅσον δὲ κακὸν ἡ ἀνηκοῖα τί χρη καὶ λέγειν; ἐπὶ τὸν πρῶτον εἰ βούλει
 ἀνελθε ἄνθρωπον, καὶ ἴδε τίς τε πρότερον ἦν, καὶ ποταμὸς ἐγένετο ὕστερον
 παρ' ἐντολήν τε τοῦ Κυρίου ἀψάμενος τοῦ φυτοῦ καὶ θνητὸς ἐξ ἀθανάτου
 παραχρῆμα γενόμενος. Οὐδὲ γὰρ τὸ φυτὸν ἐκεῖνο τοιαύτης ἐτύγχανε
 5 φύσεως οὐδὲ φθορᾶς μετεδίδου τοῖς ἀπτομένοις εὐκαίρως αὐτοῦ· ἅπαγε
 τῆς Πορφυρίου φρενοβλαβείας· ἀλλ' ἡ παρακοὴ τῷ πρωτοπλάστῳ τοιοῦτου
 πτώματος γέγονε πρόξενος. Ἐνθεν τοι καὶ νέος Ἀδάμ, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ καὶ
 Θεός, ὑπήκοος γέγονε τῷ πατρὶ μέχρι θανάτου καὶ θανάτου σταυροῦ.

Welch ein großes Übel¹ der Ungehorsam ist, wozu muss dies noch gesagt
 werden? Wenn du willst, geh zurück zum ersten Menschen und schau dir an,
 wer er vorher war und wie er hernach geworden ist, als er gegen das Gebot
 des Herrn den Baum² berührte und mit einem Mal seine Unsterblichkeit
 5 und gab auch denen, die ihn zur rechten Zeit berührten, keinen Anteil an der
 Vergänglichkeit. Fort mit dem Wahnsinn des Porphyrios!³ Vielmehr war es
 doch der Ungehorsam, der dem ersterschaffenen Menschen einen derartigen
 Fall bescherte. Deswegen war der neue Adam,⁴ der Sohn Gottes und Gott,
 dem Vater gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz⁵.

Anmerkungen:

(1) [Michael Glykas, Quaest. in sacr. script., cap. 45] Ὅσον δὲ κακὸν Das
 Textstück stammt aus den *Quaestiones in sacram scripturam* des aus Korfu
 stammenden byzantinischen Gelehrten und Schriftstellers Michael Glykas
 (Mitte 12. Jh. n.Chr.), der mit Michael Sikidites identifiziert wird, dem
 Sekretär des byzantinischen Kaisers Manuel I. Komnenos (1143–1180);
 siehe dazu Karayannopulos/Weiß (1982, 433, Nr. 384) und Goulet (2010,
 148). Weitere Literatur zu Michael Glykas findet sich bei Karayannopulos/
 Weiß (1982, 433, Nr. 384), Goulet (2010, 148 Anm. 23) und Cook (2012,
 563 Anm. 15).

(2) [Michael Glykas, Quaest. in sacr. script., cap. 45] παρ' ἐντολήν τε
 τοῦ Κυρίου ἀψάμενος τοῦ φυτοῦ Gemeint ist der Baum der Erkenntnis von

Gut und Böse im Paradies, von dem zu essen Gott dem Menschen unter Androhung des Todes verbot (Gen 2,16–17). Nachdem die Schlange Eva dazu verführt hat, essen Adam und Eva davon (Gen 3,1–7). Bei der Auseinandersetzung mit Porphyrios ist es Michael Glykas wichtig, das biblische Gottesbild in Schutz zu nehmen und die Schuld für den Fall des Menschen allein auf dessen Ungehorsam gegenüber Gott zurückzuführen.

(3) [Michael Glykas, *Quaest. in sacr. script.*, cap. 45] Οὐδὲ γὰρ τὸ φυτὸν ἐκεῖνο τοιαύτης ἐτύγγανε φύσεως οὐδὲ φθορᾶς μετεδίδου τοῖς ἀπτομένοις εὐκαίρως αὐτοῦ· ἅπαγε τῆς Πορφυρίου φρενοβλαβείας Dass der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse nicht „eine solche“ bzw. „derartige Natur“ gehabt habe (τοιαύτης ἐτύγγανε φύσεως), bedeutet, dass er keine „todbringende Natur“ hatte. Diese Präzisierung nimmt Michael Glykas im unmittelbaren Folgekontext der Passage, nämlich im 46. Kapitel seiner *Quaestiones in sacram scripturam* (= Porph. Chr. fr. 49T. Be.) vor: ἄρα θανατηφόρου φύσεως τὸ φυτὸν ἐκεῖνο ἐτύγγανεν; vgl. dazu Goulet (2010, 149 Anm. 25). Durch ein sicher zuweisbares Fragment aus Severian von Gabala ist gesichert, dass Porphyrios sich in *Contra Christianos* zum Baum der Erkenntnis von Gut und Böse geäußert und kritisiert hat, dass Gott die Erkenntnis von Gut und Böse verboten habe (Porph. Chr. fr. 47F. Be.). Die hier geäußerte Kritik scheint nach Goulet (2010, 150) die Frage zu implizieren, warum Gott, wenn er die Erkenntnis von Gut und Böse sowieso verbieten wollte, dann überhaupt diesen Baum erschaffen habe, der schlechte Konsequenzen für die Menschen wie den Tod bzw. die Sterblichkeit haben würde? Wie der Text suggeriert, hat Porphyrios dabei die – vielleicht spöttisch geäußerte – Behauptung aufgestellt, der Baum habe ein todbringendes „Wesen“ (τοιαύτης ἐτύγγανε φύσεως) gehabt (vgl. Cook 2012, 569) und bei Kontakt die Vergänglichkeit in einem materiell-haptischen Sinne übertragen (φθορᾶς μετεδίδου τοῖς ἀπτομένοις). Gegen diese Behauptung jedenfalls wehrt sich an der vorliegenden Stelle Michael Glykas (ἅπαγε τῆς Πορφυρίου φρενοβλαβείας), wie dies vor ihm bereits christliche Autoren der Antike getan hatten, wie z.B. der Verfasser des *Diognetbriefs* (um 200 n.Chr.), Theophilus von Antiochia, Ambrosius und Augustinus (Belege bei Cook 2012, 570–571). Der – vielleicht spöttisch gemeinte – Einwand des Porphyrios dient allerdings weniger dazu, die biblische Erzählung der Absurdität zu bezichtigen, als vielmehr dazu, auf die aus porphyrianischer Sicht untragbaren theologischen Implikationen eines Gottesbildes hinzuweisen, wonach Gott offensichtlich böse Naturen (φύσεις) erschafft. Wie das in der vorliegenden Textsammlung unmittelbar folgende, von Michael Glykas

stammende Textstück belegt, ging es Porphyrios bei der Kommentierung der Paradiesgeschichte um die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und dem Bösen. Dass er im mosaïschen Gottesbild entweder einen Dualismus erspähte oder aber aufgrund der Erzähllogik der Paradiesgeschichte zu dem Schluss kam, man müsse den dort narrativ präsentierten Gott als böse ansehen, ist denkbar. In beiden Fällen ergeben sich erhebliche Unterschiede zur platonischen Theologie bzw. zur Vorstellung von der göttlichen Güte und Schönheit, die gerade für den platonischen Demiurgen und seine Welterschöpfung gilt (Plat. Tim. 29a; 29e); vgl. dazu auch Porph. Chr. fr. 47F. Be. Anm. 6 und Porph. Chr. fr. 49T. Be. Anm. 1.

(4) [Michael Glykas, Quaest. in sacr. script., cap. 45] νέος Ἀδάμ Mit dem „neuen Adam“ ist Christus gemeint; siehe hierzu die Adam-Christus-Typologie in Röm 5,12–21 und insbesondere 1 Kor 15,45, wo Paulus zwischen einem πρῶτος Ἀδάμ (Adam) und einem ἔσχατος Ἀδάμ (Christus) unterscheidet.

(5) [Michael Glykas, Quaest. in sacr. script., cap. 45] ὑπήκοος γέγονε τῷ πατρὶ μέχρι θανάτου καὶ θανάτου σταυροῦ Hier liegt eine deutliche Anspielung auf den Christushymnus des paulinischen *Philipperbriefs* (Phil 2,8) vor, der bei Michael Glykas der Konstrastierung menschlichen Ungehorsams mit dem Gehorsam Christi dient.

49T.

Michael Glykas, Quaest. in sacr. script., cap. 46, p. 31,16–32,9
Eustratiades
= fr. 4 Goulet (2010, 150–151)

Ἐνθεν τοι καὶ καινὸν οὐδέν, εἴπερ ἐν τοιούτῳ καιρῷ, ἀνέτω δηλαδὴ καὶ ἀκανονίστῳ, τοιαῦτα λέγειν οὐχ ὑπεστέλλετο. Καὶ τί χρη πολλὰ λέγειν; ἔλαιον καὶ ἰχθύας ἐσθίοντες ἐν ἡμέραις οὕτω κεκανονισμέναις, οὔμενον, εἴ γε δεῖ κατ' ἐκείνους εἰπεῖν, μολυνόμεθα τὴν ψυχὴν· καθαροὶ γὰρ οἱ ἰχθύες καὶ οἱ καρποὶ τῶν φυτῶν, ὅτι καὶ κτίσματα τυγχάνουσι τοῦ Θεοῦ. Τί οὖν ἐστι τὸ μολύνον ἡμᾶς καὶ ἀκαθαρσίας πληροῦν; ἡ τῶν ἱερῶν καὶ θείων παραβάσις ἐντολῶν· οὐ γὰρ τὸ φαγεῖν ἀπλῶς – τοῦτο δὴ σφαλερὸν – ἀλλὰ τὸ φαγεῖν μὲν, παρ' ἐντολὴν δὲ τοῦ Θεοῦ. Καὶ ἄκουε· ὁ γενάρχης ἐκείνος Ἀδὰμ τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως γευσάμενος τὴν ψυχὴν θανατοῦται, γυμνοῦται, χιτῶνας ἀμφιέννυται, δερματίνους, καὶ τοῦ παραδείσου ἐξόριστος γίνεται. Τίνος

ἔνεκεν καὶ διατί; ἄρα θανατηφόρου φύσεως τὸ φυτὸν ἐκεῖνο ἐτύγγανεν; ἄρα κακῶς ἐφυτεύθη παρὰ Θεοῦ καὶ ἐπὶ ἀπωλείᾳ τῶν γευομένων; ἄπαγε τῆς Πορφυρίου φρενοβλαβείας· οὐκ ἦν τοιοῦτον οὐδὲν ἐν αὐτῷ, ἀλλ' ἡ τῆς θείας παράβασις ἐντολῆς τοιοῦτον ἐπήνεγκε τοῖς πρωτοπλάστοις τὸ ἐπιτίμιον.

Von daher ist es auch nichts Außergewöhnliches, wenn er [sc. Jesus] zu einem solchen Zeitpunkt, zu dem offensichtlich Freiheit herrschte und es noch keinen Kanon gab, solches zu sagen nicht mied. Und wozu braucht es vieler Worte? Wenn wir uns an derart festgesetzten Tagen von Öl und Fischen ernähren, dann beflecken wir uns nicht im Geringsten an unserer Seele, um hier mit ihren Worten zu sprechen. Denn die Fische und die Früchte der Pflanzen sind rein, weil sie ja auch von Gott erschaffen worden sind. Was ist es also, das uns befleckt und mit Unreinheit erfüllt? Es ist die Übertretung der heiligen und göttlichen Gebote. Es ist nicht der Akt des Essens an sich – hierin besteht das Trügerische – sondern der Akt des Essens als Verstoß gegen Gottes Gebot. Und höre! Der Stammvater [sc. des Menschengeschlechts] Adam kostete vom Baum der Erkenntnis und starb an seiner Seele, fand sich nackt vor, zog sich lederne Kleider an und wurde aus dem Paradies verbannt. Weshalb und aus welchem Grund? Besaß jener Baum etwa eine todbringende Natur? Wurde er von Gott mit böser Absicht gepflanzt und zum Verderben derer, die davon kosten würden? Fort mit dem Wahnsinn des Porphyrios!¹ Nichts dergleichen war in ihm, sondern die Übertretung des göttlichen Gebots brachte den Ersterschaffenen eine derartige Strafe.

Anmerkung:

(1) [Michael Glykas, *Quaest. in sacr. script., cap. 46*] ἄρα θανατηφόρου φύσεως τὸ φυτὸν ἐκεῖνο ἐτύγγανεν; ἄρα κακῶς ἐφυτεύθη παρὰ Θεοῦ καὶ ἐπὶ ἀπωλείᾳ τῶν γευομένων; ἄπαγε τῆς Πορφυρίου φρενοβλαβείας Das porphyrianische Argument von der „todbringenden“ φύσις des Baums hatte Michael Glykas bereits im vorhergehenden Kapitel seiner *Quaestiones* erwähnt, siehe dazu Porph. Chr. fr. 48T. Be. Anm. 3. Das Adjektiv θανατηφόρος („todbringend“) findet sich auch bei anderen christlichen Autoren, die sich zum Baum der Erkenntnis äußern, so bei Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos und Michael Psellos (Belege bei Cook 2012, 571–572). Das Argument des Porphyrios wird hier um die Frage ergänzt, ob Gott diesen Baum, der für den Menschen der biblischen Erzähllogik gemäß schädlich und gefährlich war, mit einer „bösen Absicht“ (κακῶς) ins Para-

dies gepflanzt habe (vgl. Gen 2,8–9), eben damit seine Geschöpfe dadurch dem „Verderben anheimfallen“ (ἐπὶ ἀπωλείᾳ τῶν γενομένων). Zu dem von Cook (2012, 567) referierten Einwand Christoph Riedwegs, dass dieses Argument einer göttlichen Böswilligkeit nicht auf Porphyrios, sondern auf anonyme θεομάχοι bei Gregor von Nazianz zurückgehe, siehe Porph. Chr. fr. 132D. Be. Anm. 5. Dass der göttliche Weltschöpfer willentlich etwas Böses in seine Schöpfung setzen kann, widerspricht jedenfalls der platonischen Schöpfungslehre, wonach der Demiurg ob seiner Güte (Plat. Tim. 29a; 29e) „wollte, dass alles gut sei und nach Möglichkeit nichts schlecht“: βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν (Plat. Tim. 30a). Der Überzeugung, dass Gottes „Wille“ bzw. seine „Absicht“ (ἡ τοῦ θεοῦ βούλησις) beim Schöpfungsakt gut sei, schließt sich Porphyrios an, wie einem Fragment seines *Timaioskomentars* zu entnehmen ist: οὐκ ἄρα ἡ ὕλη αἰτία τῆς ἀκοσμίας. ἀλλὰ μὴν οὐδ’ ἡ τοῦ θεοῦ βούλησις· αἰεὶ γὰρ ἀγαθός· αἰεὶ ἄρα καὶ ὁ κόσμος ἐκοσμεῖτο καὶ ὁ δημιουργὸς ἔταπτε τὴν πλημμελῆ καὶ ἄτακτον φύσιν (Porph. In Tim. 2, fr. 51, p. 37,17–20 Sodano). Deshalb dürfte es letztlich das mosaische Gottesbild gewesen sein, das Porphyrios in seinem Kommentar rund um die Stellen Gen 2,8–9 und Gen 2,17 angriff und dem er das platonische Gottesbild eines guten, nicht zum Bösen fähigen Gottes gegenüberstellte; siehe dazu auch Porph. Chr. fr. 47F. Be. Anm. 6.

50T.

**Anonym. dial. cum Iudaeis 1,178–202; CChr.SG 30, p. 8 Declerck
= Morlet (2008)**

- Τίς τῶν ἔξω πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ καὶ τῆς καθ’ ὑμᾶς τῶν Ἰουδαίων θρησκείας – κοινὸς γὰρ τέως πρὸς ἡμᾶς (180) ἀμφοτέρους ὁ λόγος – ἀκούων ὅτι ὄφρις τὴν Εὐὰν διὰ λόγων ἠπάτησεν, οὐ πλατὺ καθ’ ἡμῶν καταχέει τὸν γέλωτα, πρᾶγμα γινώσκων ἀδύνατον, θηρίον ἄλογον λόγον προῖσθαι· μόνος γὰρ
- 5 ἄνθρωπος τῶν ἐπὶ γῆς λόγῳ τετίμηται. Ἀκούων δέ τις ὅτι τάδε εἶπεν ὁ ὄφρις τῇ Εὐᾷ, καὶ τάδε Εὐᾷ τῷ ὄφει, καὶ πάλιν θεὸς τῷ ὄφει καὶ τῷ θεῷ ὄφρις, πῶς οὐ λήρους τινὰς εἰκότως καὶ γραῶν μυθάρια νομιεῖ τὰ λεγόμενα; Ποῖος δὲ ἄρα φθόνος ἐπιβουλὴν τίκτειν δυνάμενος, τὸν ὄφιν τὸ θηρίον τὸ ἄλογον
- 10 κατὰ τοῦ ἀνθρώπου οὕτω δεινῶς ἐκίνηκεν, ἵνα (190) τοιοῦτον δόλον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου ἐργάσῃται, κατὰγοντα αὐτὸν εἰς αὐτὸ τῆς ἀπωλείας τὸ βάραθρον; Ἡ δὲ μαρτυρία ἡ λέγουσα ὡς „Ὁ ὄφρις ἦν φρονιμώτερος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς,“ ποίαν ὑπερβολὴν γέλωτος οὐκ ἐργάζεται τοῖς τὰ θεῖα μὴ δεχομένοις ὡς θεῖα; Ὅθεν ἡμῖν Κέλσοι τινὲς καὶ Ἰουλιανοὶ καὶ

Πορφύριοι παρετάξαντο. Φρόνησις γὰρ μία οὖσα τῶν ἀρετῶν, ἀνθρώπῳ ἂν εἰκότως κατορθωθήσεται, καὶ τοῦτο μάλιστα, εἴπερ κατὰ Σολομῶντα „βρίθῃ τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα, καὶ μάλιστα εἰκάζομεν τὰ ἐπὶ γῆς, καὶ τὰ (200) ἐν ποσὶν εὐρίσκομεν μετὰ πόνου“· θηρίον δὲ ἄλογον, πῶς φρόνησιν ἔξει τοιαύτην, καὶ κατὰ λογικῶν λογικῶς δολιεύσεται;

Wer von denen, die nicht an Christus glauben und auch nicht der bei euch gültigen jüdischen Frömmigkeit anhängen – denn das Argument ist einstweilen (180) an uns beide gerichtet¹ –, wird uns nicht mit lautem Gelächter² überschütten, wenn er hört, dass die Schlange durch Worte Eva getäuscht haben soll? Weiß er doch, dass es eine Unmöglichkeit ist, dass ein nicht mit Vernunft begabtes Tier sprechen können soll. Denn dem Menschen ist als einzigem auf Erden die Ehre der Sprachbegabung³ zuteil geworden. Wenn nun jemand hört, dass die Schlange zu Eva dieses gesagt habe und Eva zur Schlange jenes, und wiederum Gott zur Schlange dies und die Schlange zu Gott das,⁴ wie wird er da nicht billigerweise meinen, bei dem Gesagten handle es sich um Geschwätz und Altweibergeschichten?⁵ Welche Art von Neid, die imstande ist, einen Anschlag zu gebären, hat die Schlange, dieses nicht mit Vernunft begabte Tier, derart heftig aufgewühlt, dass sie (190) derart trügerisch gegen den Menschen vorging und ihn in den Abgrund des Verderbens selbst hinabstürzte?⁶ Das Zeugnis, welches besagt, dass „die Schlange klüger war als alle Tiere auf der Erde“⁷ – wie sollte das nicht diejenigen, die Göttliches nicht als Göttliches akzeptieren, in schallendes Gelächter⁸ versetzen? Daher haben sich auch gewisse Leute wie Kelsos⁹, Julian¹⁰ und Porphyrios¹¹ gegen uns in Stellung gebracht. Da die Klugheit eine der Tugenden ist,¹² wird sie wohl zurecht durch den Menschen realisiert werden, und dies nur mit Mühe, wenn denn wirklich gemäß Salomo „das irdische Zelt“¹³ die vieldenkende Vernunft beschwert und wir nur mit Mühe erraten, was auf der Erde ist und mit Mühe das finden, (200) was doch vor unseren Füßen liegt“ (Sap Sal 9,15–16). Ein unvernünftiges Tier aber, wie soll das eine solche Klugkeit besitzen und gegen Vernunftbegabte vernünftig Listen schmieden?

Anmerkungen:

(1) [Anonymus dialogus cum Iudaeis 1,179–180] κοινὸς γὰρ τέως πρὸς ἡμᾶς ἀμφοτέρους ὁ λόγος Das vorliegende Testimonium wurde zwar erstmals von Morlet (2008) in die Debatte um Porphyrios' *Contra Christianos* eingeführt, jedoch hat es Muscolino (2008/2009, 210, test. N. XVIII) etwa

um dieselbe Zeit ohne Kenntnis der Publikation Morlets und überdies in stark verkürzter Form ebenfalls als neues Testimonium für *Contra Christianos* vorgeschlagen. Der Text stammt aus einem anonymen und fiktiven Dialog zwischen einem Christen und einem Juden (*Anonymus dialogus cum Iudaeis*), den der Herausgeber des Textes, José H. Declerck, in die Regierungszeit Justinians (527–565 n.Chr.) datiert (CChr.SL 30, p. XLII–XLIII). Sprecher des vorliegenden Textes ist der christliche Dialogpartner. Geistesgeschichtlich ist der Dialog nicht in der pagan-christlichen, sondern in der jüdisch-christlichen Polemik zu verorten, die sich seit den Anfängen des Christentums im 1. Jh. n.Chr. durch die Alte Kirche zieht (Harnack 1883, 56–91; Schreckenberg 1982, 82–474; Fields 2012, 12–16). Frühestes, allerdings nicht erhaltenes Textbeispiel dafür, dass die Gattung des Dialogs in der christlich-apologetischen Auseinandersetzung mit dem Judentum beliebt war, ist die um 140 n.Chr. entstandene *Altercatio Jasonis et Papisci*, die Kelsos kennt und deren Inhalt Origenes grob skizziert (Orig. Cels. 4,52). Der um 160 n.Chr. entstandene *Dialogus cum Tryphone* Justins des Märtyrers stellt ein weiteres Beispiel dieser in Dialogform gestalteten Adversus-Judaeos-Literatur dar, die grundsätzlich einem doppelten Zweck dienen kann, nämlich entweder das Christentum gegen das Judentum zu verteidigen oder Juden dazu zu bewegen, zum Christentum zu konvertieren (Fields 2012, 17).

(2) [*Anonymus dialogus cum Iudaeis* 1,181–182] πλατὺ καθ' ἡμῶν καταχέει τὸν γέλωτα Die Formulierung πλατὺς γέλως findet sich, wie Morlet (2008, 162 mit Anm. 57) aufzeigt, in einem Text aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes, den Adolf von Harnack *Contra Christianos* zugerechnet hatte, vgl. Mac. Mgn. Apocr. 3,4,4, p. 76 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 49 Harnack.

(3) [*Anonymus dialogus cum Iudaeis* 1,183–184] μόνος γὰρ ἄνθρωπος τῶν ἐπὶ γῆς λόγῳ τετίμηται Zwar referiert der fiktive christliche Dialogpartner an der vorliegenden Stelle eine den Unterschied zum Tier markierende Grundposition philosophischer Anthropologie. Doch scheint die Unterscheidung von Mensch und Tier für Porphyrios nicht in dieser Schärfe zu gelten. In der Logosbegabung sieht er kein menschliches Proprium und bekennt sich stattdessen zu der „wahren und pythagoreischen Ansicht [...], dass jede Seele, die an Wahrnehmung und Erinnerung Anteil hat, logosbegabt“ sei (Porph. Abst. 3,1: φέρε ἡμεῖς τὴν ἀληθῆ τε ὁμοῦ καὶ Πυθαγόρειον δόξαν παραστήσωμεν, πᾶσαν ψυχὴν, ἣ μέτεστιν αἰσθήσεως καὶ μνήμης, λογικὴν

ἐπιδεικνύντες). Nicht nur sei „der Logos in allen Lebenwesen sichtbar“ (ὁ λόγος ἐν πᾶσιν τοῖς ζῴοις θεωρεῖται), sondern „in vielen von ihnen entwickelt er sich weiter zur Vollendung“ (Porph. Abst. 3,2). Deswegen ist Porphyrios von der Existenz der Tiersprache überzeugt: Die Laute der Tiere zeugten von ihrer Logosbegabung, die Regeln ihrer Sprache seien von den Göttern und der Natur so festgelegt, und nur weil die meisten Menschen sie nicht verstünden, sei das noch kein Beweis dafür, dass Tiere keine Sprache bzw. kein Sprachdenken hätten (Porph. Abst. 3,3). Manche besonders begabten Menschen, darunter nicht nur religiöse Virtuosen und übernatürlich Befähigte wie Melampus, Teiresias oder Apollonios von Tyana, sondern auch ganz gewöhnliche Menschen wie ein Sklave, von dem Porphyrios berichtet, beherrschen seiner Ansicht nach die Tiersprache (Porph. Abst. 3,3); siehe dazu insgesamt die Ausführungen von Purpus (1899, bes. 14–39) und unten Anm. 11 zum vorliegenden Testimonium.

(4) [Anonymus dialogus cum Iudaeis 1,184–186] Ἀκούων δέ τις ὅτι τάδε εἶπεν ὁ ὄφις τῇ Εὐᾶ, καὶ τάδε Εὐᾶ τῷ ὄφει, καὶ πάλιν θεὸς τῷ ὄφει καὶ τῷ θεῷ ὄφης Dass platonische Christenkritiker die spöttische Frage aufwarfen, in welcher Sprache denn die Schlange zu Eva gesprochen habe, belegt Jul. Gal. fr. 15,86a Masaracchia (Bouffartigue 2011, 419). Der Dialog der Schlange ist ein Passus, der für Julian den mythischen Charakter der Geschichte vom Sündenfall unterstreicht (vgl. Morlet 2008, 159):

τὸν γὰρ ὄφιν τὸν διαλεγόμενον πρὸς τὴν Εὐᾶν ποδαπῇ τινι χρῆσθαι φήσομεν διαλέκτῳ; ἄρα ἀνθρωπείᾳ; καὶ τί διαφέρει τῶν παρὰ τοῖς Ἑλλήσι πεπλασμένων μύθων τὰ τοιαῦτα;

„Die Schlange, die mit Eva spricht – was sollen wir nun darüber sagen, welcher Sprache sie sich bedient? Etwa der menschlichen? Und worin unterscheidet sich so etwas von den erfundenen Mythen der Griechen?“

Die christliche Exegese setzte sich verschiedentlich mit diesem Vorwurf auseinander (Morlet 2008, 160 mit Belegen). So ist z.B. bei Severian von Gabala ein „von vielen“ geäußelter Einwand überliefert, der sich mit Julians ridikulisierender Frage inhaltlich deckt: πολλοὶ γὰρ ζητοῦσι, πῶς ἐλάλησεν ὁ ὄφις· ἄρα ἀνθρωπίνῃ φωνῇ, ἢ συρισμῷ ὀφεως, καὶ ἐνενόησεν ἡ Εὐᾶ. – „Viele nämlich fragen, wie denn die Schlange gesprochen habe, mit menschlicher Sprache oder mit Schlangengezisch, und [wie] Eva sie verstand.“ (Sever. Gabal. De mundi creat. Orat. 6,2 = PG 56, 486). Severian beantwortet diese Frage unter Rekurs auf Ephräm den Syrer so, dass der Satan durch die Schlange gesprochen habe, und dieser Auffassung sind auch andere Theolo-

gen wie Theophilus von Antiochia, Origenes (Orig. Princ. 3,2,1) und Johannes Chrysostomos, siehe dazu Zellinger (1916, 110 mit Anm. 3).

(5) [Anonymus dialogus cum Iudaeis 1,186–187] πῶς οὐ λήρους τινὰς εἰκότως καὶ γραῶν μυθάρια νομιεῖ τὰ λεγόμενα Von Kelsos überliefert Origenes, dass er die Erzählung von der Schlange „verspottete“ (κωμωδεῖ) und sie für eine „Altweibergeschichte“ halte: μῦθόν τινα παραπλήσιον τοῖς παραδιδόμενοις ταῖς γραυσὶν ὑπολαβὼν εἶναι τὸν λόγον (Orig. Cels. 4,39). Der Anklang an diese Kelsos-Passage im vorliegenden Text ist evident (Morlet 2008, 159). Wie Kelsos, betrachtet auch Julian diesen Bibelpassus als „Mythos“ (Jul. Gal. fr. 13,75b; 15,86a; 17,94a Masaracchia). Was mögliche Bezüge zu Porphyrios angeht, so ist zu konstatieren, dass das Wort μυθάριον zum porphyrianischen Sprachgebrauch gehört (Porph. Antr. 36; Morlet 2008, 162 mit Anm. 60). Die zu γραῶν μυθάρια ähnliche Formulierung γυναι[ί]ων τὰ μυθάρια findet sich im *Apokritikos* des Makarios Magnes (Morlet 2008, 162), allerdings ohne Bezug zur Paradiesgeschichte, siehe Mac. Mgn. Apocr. 4,8,2, p. 250 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 54 Harnack.

(6) [Anonymus dialogus cum Iudaeis 1,187–191] Ποῖος δὲ ἄρα φθόνος ἐπιβουλὴν τίκτειν δυνάμενος, τὸν ὄφιν τὸ θηρίον τὸ ἄλογον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου οὕτω δεινῶς κεκίνηκεν, ἵνα τοιοῦτον δόλον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου ἐργάσῃται, κατὰγοντα αὐτὸν εἰς αὐτὸ τῆς ἀπωλείας τὸ βάραθρον; In den erhaltenen Fragmenten platonischer Christenkritiken finden sich keine expliziten Hinweise darauf, dass das Problem vom „Neid“ (φθόνος) der Schlange thematisiert wurde. In den *Genesisishomilien* des Johannes Chrysostomos (16,2) findet sich jedoch ein Hinweis sowohl auf den „Neid“ der Schlange als auch auf einen „Anschlag“ (ἐπιβουλὴ) derselben (Morlet 2008, 160). Im Übrigen klingt auch die Formulierung εἰς αὐτὸ τῆς ἀπωλείας τὸ βάραθρον κατὰγειν an diese Stelle bei Johannes Chrysostomos an (Morlet 2008, 163). Auch unabhängig von paganer bzw. platonischer Kritik setzten sich christliche Theologen wie Eusebios von Emesa, Johannes Chrysostomos, Theodoret, Augustinus und Prokop von Gaza mit der Erzählung von der Versuchung Evas durch die Schlange auseinander und äußerten sich zu inhaltlichen Problemen, die den Autor des *Anonymus dialogus cum Iudaeis* sicherlich inspiriert haben, wie an dieser Stelle ersichtlich ist; siehe dazu insgesamt Morlet (2008, 160–161 mit Belegen). Da gegen Ende des vorliegenden Textstücks ein Zitat aus der *Sapientia Salomonis* enthalten ist (Sap Sal 9,15–16), muss noch erwähnt werden, dass auch dieser deuterokanonische Text eine Anspielung auf den „Neid der Schlange“ bietet (Cook

2012, 577), indem er unter Rekurs auf die Paradiesgeschichte den „Neid des Teufels“ (φθόνος διαβόλου) als Ursache für den Tod in der Welt erwähnt (Sap Sal 2,24). Einen sehr späten, schon frühneuzeitlichen Beleg für den Neid der Schlange bietet Damaskenos Studites im Umkreis eines Porphyrios zugeschriebenen Einwands gegen die Paradiesgeschichte (Cook 2012, 568). Dessen porphyrianische Authentizität ist allerdings aufgrund nachweisbarer Einflüsse durch Gregor von Nazianz nicht gesichert. Der relevante Passus lautet: αὐτὸς δὲ δὲν ἤκουσε τὸ πρόσταγμα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τοῦ πλάνου ὄφεως, τοῦ Διαβόλου λέγω, ὅπου ἐφθώνει τὸ καλὸν του (Goulet 2010, 154, fr. 5 = Porph. Chr. fr. 132D. Be.).

(7) [Anonymus dialogus cum Iudaeis 1,191–193] Ἡ δὲ μαρτυρία ἡ λέγουσα ὡς „Ὁ ὄφις ἦν φρονιμώτερος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς“ Siehe Gen 3,1 LXX; statt des Komparativs φρονιμώτερος steht im *Septuaginta*-Text allerdings der Superlativ φρονιμώτατος.

(8) [Anonymus dialogus cum Iudaeis 1,193–194] ποίαν ὑπερβολὴν γέλωτος οὐκ ἐργάζεται Die Formulierung ὑπερβολὴ γέλωτος ist, wie Morlet (2008, 162 mit Anm. 54) aufzeigt, im Corpus der Porphyriosschriften belegt und so zumindest vom Sprachgebrauch her potentiell porphyrianisch.

(9) [Anonymus dialogus cum Iudaeis 1,195] Κελοῖσι τινὲς Dass Kelsos sich spöttisch mit der Paradiesgeschichte sowie der Erzählung vom Sündenfall und der Schlange auseinandergesetzt hat, ist gesichert durch Orig. Cels. 4,36; 4,39; 6,28; siehe dazu Porph. Chr. fr. 47F. Be. Anm. 6.

(10) [Anonymus dialogus cum Iudaeis 1,195] Ἰουλιανοὶ Julian hat sich in *Contra Galilaeos* mit der Paradiesgeschichte auseinandergesetzt und sowohl die Geschichte vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse als auch die Erzählung von der Schlange kritisiert, siehe dazu Jul. Gal. fr. 13–17 Masaracchia und Porph. Chr. fr. 47F. Be. Anm. 6. Die Mittelstellung Julians in der vorliegenden Liste der drei bedeutenden platonischen Christenkritiker ist auffällig. Denn wäre sie chronologisch, müsste Julian an dritter Stelle stehen. Dies könnte andeuten, dass der Autor des *Anonymus dialogus cum Iudaeis* keine direkte Kenntnis von *Contra Christianos* des Porphyrios hatte. Morlet (2008, 165–166) weist darauf hin, dass es als unwahrscheinlich anzusehen sei, dass im 6. Jh. n.Chr. noch Exemplare des Werks kursierten und plädiert vielmehr dafür, dass der Autor des *Anonymus dialogus cum Iudaeis*

über christliche Texte von der porphyrianischen Kritik an der Erzählung von Eva und der Schlange erfuhr.

(11) [Anonymus dialogus cum Iudaeis 1,195] Πορφύριοι Das vorliegende Testimonium ist der einzige explizite Hinweis, dass sich Porphyrios in *Contra Christianos* mit der Erzählung von Eva und der Schlange (Gen 3,1–5) beschäftigte, vgl. Morlet (2008, 166). Falls *Contra Christianos* allerdings nach *De Abstinencia* entstanden ist, bleibt fraglich, ob er aufgrund seiner in *De Abstinencia* geäußerten Überzeugungen von der Logosbegabung der Tiere und von der Existenz einer Tiersprache, die auch Menschen verstehen können, eine derart spöttische Kritik an der Schlange hätte lancieren können; siehe dazu oben Anm. 3 zum vorliegenden Testimonium. Auf diesen Themenkomplex, durch den das besondere intellektuelle Profil des Porphyrios gegenüber Kelsos und Julian deutlicher wird, geht Morlet (2008) nicht ein. Alles deutet meines Erachtens darauf hin, dass die im vorliegenden Testimonium greifbare pagane Kritik sich im Wesentlichen auf Kelsos und Julian bezieht und inhaltlich mit Blick auf spezifisch Porphyrianisches nicht viel hergibt. Dass Porphyrios sich freilich mit dieser Bibelpassage (Gen 3,1–5) befasst hat, ist mehr als wahrscheinlich, da sicher zuweisbare Texte aus Severian von Gabala (Porph. Chr. fr. 47F. Be.) und Michael Glykas (Porph. Chr. fr. 48T.–49T. Be.; Goulet 2010; Cook 2012) belegen, dass er sich mit der Paradiesgeschichte (Gen 2–3) auseinandergesetzt und speziell am göttlichen Verbot der Erkenntnis von Gut und Böse Kritik geübt hat (Morlet 2011b). Dieses Verbot spielt ja auch in der Geschichte vom Sündenfall und der Schlange eine wichtige Rolle. Deshalb ist der vorliegende Text als Testimonium dafür zu werten, dass Porphyrios sich zur Schlangenepisode der Paradiesgeschichte geäußert hat, nicht jedoch als Zeugnis dafür, dass seine Kritik im Einzelnen so beschaffen war, wie der Text suggeriert.

(12) [Anonymus dialogus cum Iudaeis 1,196] Φρόνησις γὰρ μία οὖσα τῶν ἀρετῶν Die „praktische Weisheit“ bzw. die „Klugheit“ ist eine der vier platonischen Kardinaltugenden neben Tapferkeit (ἀνδρεία), Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und Besonnenheit (σωφροσύνη). In seiner Kritik der Paradiesgeschichte interpretiert Julian die Erkenntnis von Gut und Böse als Inbegriff menschlicher φρόνησις, die Gott dem Menschen vorenthalten wollte (Jul. Gal. fr. 16,89a–b Masaracchia), die er jedoch dank der Schlange trotzdem erworben habe (Jul. Gal. fr. 17,93d–e Masaracchia), vgl. Bouffartigue (2011, 419–420). Aus dem erhaltenen Fragment lässt sich aber nicht eruieren, ob

Julian sich auch zum Problem einer φρόνησις der Schlange geäußert hat, vgl. Morlet (2008, 160).

(13) [Anonymus dialogus cum Iudaeis 1,198] σκῆνος Das im Zitat aus der *Sapientia Salomonis* erwähnte „Zelt“ findet sich als bildhafter Ausdruck für die temporäre und vergängliche Behausung der Seele in philosophischen, aber auch in biblischen (2 Kor 5,1; 5,4) und frühchristlichen Texten; siehe die Belege bei Männlein-Robert/Schelske (2012, 69 Anm. 36). In dieser Bedeutung wird es auch auf den Körper Plotins angewendet, und zwar im Apollonorakel, das Porphyrios in der *Vita Plotini* überliefert (Porph. VPlot. 22,45–46).

51T.

Thdt. Affect. 7,34–38, p. 305–306 Canivet
= fr. 38 Harnack = fr. 111 Ramos Jurado et al.

Ταῦτα καὶ ἐτέρωθι λέγει· „Τὰ ὀλοκαυτώματα ὑμῶν οὐκ ἔστι δεκτά, καὶ αἱ θυσίαι ὑμῶν οὐχ ἡδυνάν μοι.“ Καὶ αὖ πάλιν βοᾷ· „Ἀπόστησον ἀπ’ ἐμοῦ ἦχον ὧδῶν σου, καὶ φωνῆς ὀργάνων σου οὐκ ἀκούσομαι.“ Καὶ ἄλλα δὲ πάμπολλα τοιαῦτα ἔστιν εὐρεῖν, δηλοῦντα σαφῶς, ὡς οὐ δεόμενος θυσιῶν ὁ Θεὸς οὐδὲ καπνῷ καὶ κνίσῃ καὶ τοῖς μουσικοῖς ὀργάνοις ἐπιτερπόμενος ταῦτα τελεῖσθαι προσέταξεν, ἀλλὰ τῆς ἐκείνων προμηθεύμενος ἰατρείας. Μὴ τοίνυν τῆς τῶν ὑμετέρων θυμάτων κατηγορίας ἀπολογίαν τὴν ἀντικατηγορίαν ἔχειν νομίζετε. Δῆλον γάρ τοι τὸν τοῦ νόμου σκοπὸν διὰ τῶν προφητῶν ὁ νομοθέτης πεποίηκεν. Τούτοις ἀκριβῶς ἐντυχὼν ὁ Πορφύριος – μάλα γὰρ αὐτοῖς ἐνδιέτριψε, τὴν καθ’ ἡμῶν τυρεύων γραφήν –, καὶ ἀλλότριον εὐσεβείας καὶ αὐτὸς ἀποφαίνει τὸ θύειν, παραπλήσιόν τι τοῖς πίθηκοις καὶ ὄρῳ καὶ πάσχον. Καθάπερ γὰρ ἐκεῖνοι μιμοῦνται μὲν τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐπιτηδεύματα, εἰς δέ γε τὴν τῶν ἀνθρώπων οὐ μεταβάλλονται φύσιν, ἀλλὰ μένουσι πίθηκοι, οὕτως οὗτος τὰ θεῖα λόγια κεκλοφῶς καὶ ἐνίων τὴν διάνοιαν τοῖς συγγράμμασιν ἐντεθεικῶς τοῖς οἰκείοις, μεταμαθεῖν οὐκ ἠθέλησε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ μεμένηκε πίθηκος, μᾶλλον δὲ κολοῖός, ἀλλοτρίοις πτίλοις καλλυνόμενος. Οὗτος περὶ τοῦ δεῖν ἐμψύχων ἀπέχεσθαι πολλοὺς λόγους συγγεγραφῶς, εἰσήγαγε τὸν Θεόφραστον λέγοντα, ὅτι οἱ πάλαι ἄνθρωποι οὔτε λιβανωτὸν οὔτε ἄλλο θῆμα προσέφερον, „ἀλλὰ χλόης οἷόν τινα τῆς γονίμου φύσεως χνοῦν ταῖς χερσὶν ἀράμενοι κατέκαον [...].“

Dies sagt er [sc. Gott] auch an anderer Stelle: „Eure Brandopfer sind nicht akzeptabel, und eure Opfer sind mir keine Freude.“ (Jer 6,20) Und wiederum ruft er: „Schaffe weg von mir den Schall deiner Lieder, und den Klang deiner Instrumente werde ich mir nicht anhören!“ (Amos 5,23) Und viele
 5 andere Stellen derartigen Inhalts ließen sich finden, die unmissverständlich klar machen, dass Gott dies zu erfüllen nicht deswegen angeordnet hat, weil er der Opfer bedarf und sich an Rauch, Opferduft und Musikinstrumenten erfreut, sondern weil er auf deren Heilung bedacht ist. Meint also nicht,
 dass diese Gegenanklage die Anklage gegen eure Opfer verteidigt! Denn
 10 der Gesetzgeber hat die Absicht des Gesetzes durch die Propheten deutlich gemacht. Nachdem Porphyrios diese genau gelesen hatte¹ – denn als er seinen gegen uns gerichteten Text voller Böswilligkeit schrieb,² hielt er sich lange bei ihnen auf –, legte er auch selbst dar, dass das Opfern der Frömmigkeit sogar fremd sei.³ Dabei freilich handelt er ähnlich wie die Affen
 15 und es ergeht ihm auch ähnlich.⁴ Denn so, wie jene das, was Menschen tun, imitieren, sich aber nicht zu menschlichen Wesen verwandeln, sondern Affen bleiben, genauso hat dieser die göttlichen Worte beklaut und den Geist einiger [Worte] seinen eigenen Texten untergemischt⁵ und wollte doch nicht umlernen mit Blick auf die Wahrheit⁶. Vielmehr blieb er ein Affe, ja gar
 20 eine Dohle, die sich mit fremden Federn schmückt.⁷ Dieser hat viel zu dem Thema geschrieben, dass man sich von Beseeltem enthalten solle und dabei Theophrast angeführt,⁸ der sagt, dass die früheren Menschen weder Weihrauch noch ein anderes Opfer darzubringen pflegten, „sondern sie hielten mit ihren Händen etwas Gras quasi als Flaum der fruchtbaren Natur empor
 25 und verbrannten es [...]“.“

Anmerkungen:

(1) [Thdt. Affect. 7,36] Τούτοις ἀκριβῶς ἐντυχὼν ὁ Πορφύριος – μάλα γὰρ αὐτοῖς ἐνδιέτριψε Das vorliegende Testimonium, das Theodoret (um 393–um 466 n.Chr.) in seiner apologetischen Schrift *Heilung der heidnischen Krankheiten* überliefert, ist insofern für *Contra Christianos* bedeutsam, als es die Information enthält, dass Porphyrios in seinem christenkritischen Werk ausführlich die alttestamentlichen Propheten behandelt habe. Der Hinweis Theodorets auf *Contra Christianos* ist allerdings nur als eine Nebenbemerkung aufzufassen, da die Kritik des Porphyrios an blutigen Opfern, die Theodoret ausführt, eindeutig seinem Werk *De Abstinencia* und nicht *Contra Christianos* zuzuweisen ist. Die detaillierte Auseinandersetzung (ἀκριβῶς ἐντυχὼν) des Porphyrios mit den prophetischen Büchern des *Alten Testaments*

ments ist auch bei Eusebios (Eus. PE 10,9,11 = Porph. Chr. fr. 11F. Be.) bezeugt, wo es heißt, Porphyrios habe in *Contra Christianos* nicht allein die Christen, „sondern auch die Hebräer, Mose selbst und die Propheten nach ihm mit denselben Lästerungen überzogen“ (ἀλλὰ καὶ Ἑβραίους αὐτὸν τε Μωσέα καὶ τοὺς μετ’ αὐτὸν προφῆτας ταῖς ἴσαις ὑπηγάγετο δυσφημίαις). Aus Fragmenten und Testimonien, deren Inhalt Porphyrios sicher zugeordnet werden kann, ergibt sich, dass Porphyrios profunde Textkenntnisse der Bücher *Daniel* (Porph. Chr. fr. 13T.–44T. Be.), *Maleachi* und *Jesaja* (Porph. Chr. fr. 45F.–46T., 59F. Be.) besaß. Aus dem Kontext eines Testimoniums, den Harnack in seiner Sammlung allerdings nicht bietet, ist eine philologische Auseinandersetzung des Porphyrios mit dem Propheten *Micha* im Rahmen einer Kritik der mattheischen Geburtsgeschichte Jesu zu vermuten (Porph. Chr. fr. 56T. Be.). Aus dem Kontext eines anderen Fragments, den Harnack in seiner Ausgabe wiederum nicht bietet, ist Kenntnis des Buchs *Joel* ableitbar (Porph. Chr. fr. 72T. Be.). In ihrer porphyrianischen Herkunft nicht gesichert sind polemische Angriffe auf die Bücher *Hosea* (Porph. Chr. fr. 115D.–116D. Be.) und *Jona* (Porph. Chr. fr. 121D. Be.). Möglicherweise hat Porphyrios auch das Buch *Sacharja* interpretiert, und zwar auf eine Weise, die unverkennbar an seine Kritik des Buchs *Daniel* erinnert (Porph. Chr. fr. 87D. Be.); zur Prophetenkenntnis des Porphyrios siehe auch Den Boer (1974, 200).

Es ist zweifelhaft, ob die griechischen Formulierungen im vorliegenden Text so gedeutet werden können, als ob Theodoret sagen wolle, dass Porphyrios in *Contra Christianos* die Opferkritik der Propheten thematisiert habe. Grund dafür ist, dass Theodoret sich im gesamten Kontext des vorliegenden Testimoniums mit *De Abstinencia*, nicht mit *Contra Christianos* befasst und dass er zeigen möchte, dass die tieropferkritische Haltung von *De Abstinencia* angeblich von der Bibellektüre des Porphyrios beeinflusst sei. Dessen ungeachtet behauptet Cook (2004, 183), dass Porphyrios in seiner christenkritischen Schrift „was highly critical of the Jewish system of animal sacrifices.“ Bei seiner Diskussion der Stelle führt Cook (2004, 180) ferner einen Text an, der pagane Kritik an christlicher Aversion gegen heidnische Opferrituale (*ritus sacrorum*) und Opfertiere (*hostiae*) thematisiert und den Adolf von Harnack *Contra Christianos* zugeordnet hatte (Porph. Chr. fr. 118D. Be. = Aug. Epist. 102,16). Dieser Text ist allerdings Porphyrios nicht sicher zuzuweisen und ihm wohl auch nicht zuzutrauen. Denn es ist fraglich, warum Porphyrios in *Contra Christianos* christliche Vorbehalte gegen Tieropfer (*hostiae*) moniert haben sollte, da er selbst eine ambivalente und teils ablehnende Haltung gegenüber Tieropfern erkennen lässt (Porph.

Abst. 2,33), siehe dazu Camplani/Zambon (2002, 62–74). Zu einer Kurzdiskussion dieser diffizilen Thematik siehe Porph. Chr. fr. 118D. Be. Anm. 3.

(2) [Thdt. Affect. 7,36] τὴν καθ' ἡμῶν τυρεῦον γραφὴν In der Formulierung καθ' ἡμῶν kann eine Anspielung auf den Werktitel Κατὰ Χριστιανῶν gesehen werden (gegen Beatrice 1994, 227). Dass Theodoret im 5. Jh. n. Chr. (noch) direkte Kenntnis von *Contra Christianos* besaß, ist nach Harnack (1916, 39, Zeugnisse XXIII.) allerdings „nicht anzunehmen.“ Das Substantiv γραφή hat hier die Nebenbedeutung der „Anklageschrift“. Dadurch wird Porphyrios, wie dies in christlich-apologetischen Texten mit Bezug auf Christengegner aller Art üblich ist (vgl. Hose 2014, 43), als böswilliger Ankläger des Christentums stilisiert und der pagan-christliche Konflikt in einen forensischen Kontext eingebettet; siehe dazu Becker (2015b, 43).

(3) [Thdt. Affect. 7,36] καὶ ἀλλότριον εὐσεβείας καὶ αὐτὸς ἀποφαίνει τὸ θύειν Vgl. hierzu Porph. Abst. 2,11, wo Porphyrios unter Bezug auf Theophrast sagt, dass „diejenigen, die wahrhaft fromm sein (εὐσεβεῖν) wollen, nichts Beseeltes opfern.“ In seinem Werk *De Abstinencia* setzt sich Porphyrios mit theologischen, philosophischen und moralischen Argumenten dafür ein, Tiere bzw. Beseeltes weder zu töten noch zu opfern noch zu essen, vgl. z.B. Porph. Abst. 2,12–15; 2,32–37. Ausdrücklich sagt er aber auch, dass er die „geltenden Gesetze über das Opfern nicht abschaffen“ möchte (κεκρατηκότα [...] νόμιμα λύσων οὐκ ἔρχομαι). Da die Gesetze andere Opfer zuließen, plädiert er für einfache, fleischlose Opfer (Porph. Abst. 2,33).

(4) [Thdt. Affect. 7,36] παραπλήσιόν τι τοῖς πιθήκοις καὶ δρῶν καὶ πάσχων Die hier erkennbare Dehumanisierungsstrategie ist konventionell in der polemischen Feindbildkonstruktion christlicher Porphyriosgegner; zu dieser rhetorischen Animalisierung des Porphyrios siehe Porph. Chr. fr. 37F. Be. Anm. 3.

(5) [Thdt. Affect. 7,37] οὕτως οὗτος τὰ θεῖα λόγια κεκλοφώς καὶ ἐνίων τὴν διάνοιαν τοῖς ξυγγράμμασιν ἐντεθεικώς τοῖς οἰκείοις Der polemisch-apologetische Plagiatsvorwurf Theodorets dient nicht nur der Verunglimpfung des Porphyrios, sondern auch dazu, den Autoritätsstatus sowie die Überlegenheit der Bibel zu unterstreichen, die Porphyrios bewusst rezipiert haben soll. Konkret wird unterstellt, dass Porphyrios in *De Abstinencia* prophetisches Gedankengut zur Kritik an Tieropfern übernommen habe, was Theodoret durch ausführliche Zitate aus diesem Text über die Enthaltbarkeit

von fleischlicher Nahrung im Folgekontext (Thdt. Affect. 7,38–44) belegen möchte. Durch diesen Hinweis auf die angebliche Übernahme biblischen Gedankenguts, die eine stillschweigende Zustimmung des Porphyrios impliziert bzw. insinuiert, soll letztlich auch die Christenkritik des Porphyrios *ad absurdum* geführt werden.

(6) [Thdt. Affect. 7,37] μεταμαθεῖν οὐκ ἠθέλησε τὴν ἀλήθειαν Der Passus verdeutlicht die Signifikanz von Wahrheitsansprüchen in der weltanschaulichen Konkurrenz zwischen Platonikern und Christen. Der Wahrheitsanspruch des je eigenen Kollektivs wird, wie an der vorliegenden Stelle ersichtlich, als Machtinstrument ausgestaltet, um dem Gegner seine Erkenntnisfähigkeit abzuspochen und die eigene Position als überlegen darzustellen.

(7) [Thdt. Affect. 7,37] μᾶλλον δὲ κολοῖός, ἄλλοτρίοις πτίλοις καλλυνόμενος Die Dohle ist ein ruffreudiger Vogel, der in der griechischen Literatur u.a. für sein lärmendes Auffallen bekannt ist (Hom. Il. 16,583; 17,755). Das „Schmücken mit fremden Federn“ bezieht sich auf die angebliche Rezeption biblisch-prophetischen Gedankenguts durch Porphyrios, dessen Tieropfer-Kritik dadurch als Plagiat erscheinen soll.

(8) [Thdt. Affect. 7,38] Οὗτος περὶ τοῦ δεῖν ἐμψύχων ἀπέχεσθαι πολλοὺς λόγους συγγεγραφώς, εἰσήγαγε τὸν Θεόφραστον λέγοντα Theodoret bezieht sich hier auf die Porphyrios-Schrift *De Abstinencia*, aus der im Folgekontext (Thdt. Affect. 7,38–44) einige Zitate geboten werden, welche die Aversion des Porphyrios gegen Tieropfer verdeutlichen. Zum hier erwähnten Theophrast-Referat siehe Porph. Abst. 2,5, wo davon die Rede ist, dass die Menschen vor der ägyptischen Hochzivilisation ausschließlich pflanzliche Opfer dargebracht und erst die Ägypter Tieropfer eingeführt hätten.

2.2 Zu den Evangelien und Evangelisten

52T.

Hier. in Dan. 1,1, Z. 11–20; CChr.SL 75A, p. 777 Glorie
= fr. 11 Harnack = fr. 29 Ramos Jurado et al.

Nemo igitur putet eundem in Danielis principio esse Ioachim, qui in Hiezechielis exordio Ioiachin scribitur: iste enim extremam syllabam ‚chim‘ habet, ille ‚chin‘ – et ob hanc causam in evangelio secundum Matthaeum

- 5 *una videtur deesse generatio, quia secunda tesseriscedecas in Ioachim desinit filium Iosiae et tertia incipit a Ioiachin filio Ioachim; quod ignorans Porphyrius, calumniam struit ecclesiae, suam ostendens imperitiam, dum evangelistae Matthaei arguere nititur falsitatem* –.

Niemand soll also meinen, dass der bei Daniel am Anfang erwähnte ‚Ioachim‘¹ derselbe ist wie derjenige, der im Introitus bei Hesekeil ‚Ioiachin‘² geschrieben wird: Denn dieser hat als letzte Silbe ‚-chim‘, jener ‚-chin‘ – und aus diesem Grund scheint im Evangelium nach Matthäus eine Generation zu fehlen, weil die zweite Vierzehn-Generationen-Liste bei
5 ‚Ioachim‘ aufhört, dem Sohn Josias, und die dritte bei ‚Ioiachin‘, dem Sohn des ‚Ioachim‘ beginnt.³ Da Porphyrios das nicht weiß, verleumdet er die Kirche und lässt dabei erkennen, wie unbewandert er ist, während er darauf hinarbeitet, den Evangelisten Matthäus der Falschheit⁴ zu bezichtigen –.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Dan. 1,1, Z. 12] *eundem in Danielis principio esse Ioachim*

Vgl. hierzu Dan 1,1. Die deutsche Schreibung des Namens lautet Jojakim. Jojakim war einer der letzten Könige Judas vor dem Babylonischen Exil und regierte von 608–598 v.Chr., vgl. 2 Kön 23,34–24,6; 2 Chr 36,4–8 sowie Frevel (2012, 793).

(2) [Hier. in Dan. 1,1, Z. 12–13] *qui in Hiezechielis exordio Ioiachin scribitur*

Vgl. hierzu Hes 1,2. Die deutsche Schreibung des Namens lautet Jojachin. Jojachin war der Sohn Jojakims und dessen kurzzeitiger Nachfolger als König Judas bis zur ersten Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar 597/596 v.Chr., vgl. 2 Kön 24,6–17; 2 Chr 36,8–10 sowie Frevel (2012, 794).

(3) [Hier. in Dan. 1,1, Z. 14–18] *et ob hanc causam in evangelio secundum Matthaeum una videtur deesse generatio, quia secunda tesseriscedecas in Ioachim desinit filium Iosiae et tertia incipit a Ioiachin filio Ioachim*

Hieronymus bezieht sich auf einen Abschnitt der Genealogie Jesu gemäß dem *Matthäusevangelium* (Mt 1,1–17), der nach einer Liste von dreimal 14 Generationen (*tesseriscedecas*) aufgebaut ist: 14 Generationen von Adam bis David, 14 von David bis zum Babylonischen Exil und 14 vom Babylonischen Exil bis zu Christi Geburt, vgl. Mt 1,17. Porphyrios hatte offensichtlich in Mt 1,11 bemerkt, dass entgegen den mattheischen

Angaben Josia nicht der Vater Jechonjas (= Jojachins) war, sondern dessen Großvater. Denn laut 2 Kön 23,34 und 1 Chr 3,15 war Josia der Vater Jojakims. Jojakim jedoch, der Vater Jechonjas/Jojachins (2 Kön 24,6–8; 1 Chr 3,16), bleibt im mattheischen Stammbaum Jesu unerwähnt, vgl. Muscolino (2009, 463–464 Anm. 26). Die mattheische Formulierung, dass „Josia Jojachin gezeugt“ habe (Mt 1,11) stimmt somit nicht mit den alttestamentlichen Angaben der Königslisten überein und hat zur Folge, dass die Generation Jojakims im Stammbaum fehlt. Es waren also die historischen Kenntnisse des Porphyrios über die Geschichte Israels sowie seine profunden Kenntnisse des *Alten Testaments*, die dem Matthäus-Evangelisten diesen chronologischen Fehler nachweisen konnten. Hieronymus vermag durch seinen Hinweis auf die hebräischen Namensendungen diesem Fehler des Matthäus nicht überzeugend sein Gewicht zu nehmen, vgl. Reaburn (2004, 5). Porphyrios hat, wie ein neu entdecktes Zeugnis belegt, auch auf die Widersprüche zwischen den Stammbäumen im *Matthäusevangelium* und *Lukasevangelium* hingewiesen (Porph. Chr. fr. 54T. Be.), wobei diese Unterschiede im zeitgenössischen Christentum des 3. Jhs. n.Chr. bereits eine exegetische Debatte entfacht hatten. Von dieser Debatte, die maßgeblich von Julius Africanus und Origenes geführt wurde (Merkel 1971, 125–129), kann Porphyrios durch Lektüre einschlägiger christlicher Texte (v.a. des Origenes) Kenntnis gehabt haben (Frede 1999, 237–238). Ein bei Eusebios überlieferter Brief des Julius Africanus an Aristides belegt, dass zur Zeit des Porphyrios verschiedene Stammbaum-Harmonisierungsversuche unternommen wurden (Eus. HE 1,7), vgl. Broszio (1994, 70–78). Auch in der Bibelauslegung des Origenes spielt die Stammbaum-Exegese eine wichtige Rolle, wobei Origenes die Genealogien bei Matthäus und Lukas weniger als historische Urkunden denn als theologische Manifeste der Evangelisten auffasst. Obwohl er Kenntnis der Widersprüche hat, geht es ihm eher darum, die tiefere Sinnesebene der Stammbaum-Texte zu deuten (Broszio 1994, 55–70 mit Belegen). Origenes berichtet auch davon, dass Kelsos den Stammbaum Jesu mit Blick auf dessen königliche Abstammung kritisiert habe, die Maria offensichtlich unbekannt gewesen sei. Zugleich betont Origenes, dass Kelsos an keiner Stelle auf die Unterschiede zwischen Matthäus und Lukas eingegangen und über die innerchristliche Debatte zu diesem Thema auch nicht informiert gewesen sei (Orig. Cels. 2,32). Auf die Widersprüche der Genealogien bei Matthäus und Lukas geht Julian ausdrücklich ein, wie Jul. Gal. fr. 62 Masaracchia (speziell 62,253e Masaracchia) verdeutlicht.

(4) [Hier. in Dan. 1,1, Z. 19–20] *dum evangelistae Matthaei arguere nititur falsitatem* Zur Kritik des Porphyrios an der „Falschheit“ der Evangelisten vgl. Bauer (1909, 455), Magny (2010, 546) und Hier. Epist. 57,9,1: *falsitatis* (= Porph. Chr. fr. 56T. Be.) sowie Hier. in Matth. 9,9: *inperitiam historici mentientis* (= Porph. Chr. fr. 58T. Be.). Wie Laktanz bezeugt, versuchte auch der anonyme Richter (sc. Sossianos Hierokles) bei seinem literarischen Angriff auf die Christen im Vorfeld der Diokletianischen Verfolgung den Erweis für die *falsitas scripturae sacrae* zu erbringen (Lact. Inst. 5,2,13 Heck/Wlosok). Die nähere Beschreibung dieser Kritik durch Laktanz liest sich wie eine Charakterisierung der Bibelkritik und Bibelkenntnis des Porphyrios: Nicht nur habe der anonyme Richter versucht, Widersprüche zwischen Schriftstellen herzustellen (*tamquam sibi esset tota contraria* [sc. *scriptura sacra*]), sondern er habe derart viele widersprüchliche Stellen aufgezählt, dass man aufgrund dieser Bibelkenntnisse den Eindruck hätte gewinnen können, er sei selbst einmal Christ gewesen: *nam quaedam capita, quae repugnare sibi videbantur, exposuit adeo multa, adeo intima enumerans, ut aliquando ex eadem disciplina fuisse videatur* (Lact. Inst. 5,2,13–14 Heck/Wlosok). All dies ist ein Indiz dafür, dass Sossianos Hierokles bei der Abfassung seines Werks das christen-kritische Werk des Porphyrios rezipierte (Merkel 1971, 19).

53T.

Pacat. Contr. Porph. ad Mt 1,11 apud Johannes Diakonus
= Harnack (1921a, 275–276) = fr. 109 Ramos Jurado et al.

„Josias genuit Jechoniam et fratres eius“, et reliqua usque „Salathiel“ (Matth. 1,11): <Victor, episcopus Capuae:> Pagatus (lies Pacatus) auctor dixit: Sanctus Matthaeus patrem huius Joachim Jechoniam appellavit, propterea quasi [sic] Jechoniam (lies Jechoniae) regno ipse successit et loco
 5 et semini. legis fuit, ut etiam eius nomine censeretur, per quem restitutum et resuscitatum defuncti noscitur semen, sicut Sed (lies Seth), Adae filius, pro Abel. – Et post aliquanta: Jechoniam patrum et Jechoniam fratris filium nominavit: Victor, episcopus Capuae: Cum evangelista XLII asserat esse generationes, inveniuntur a numero, annumerato ipso D. N. Jesu Christo,
 10 XLI. absit autem ut evangelistam putemus errasse, sed arbitror Jechoniam, filium Josiae, in transmigratione Babylonis fuisse nominatum, et post transmigrationem Babylonis alterum Jechoniam nominatum, qui fuit filius Joachim sive Jechoniae filium, Josiae patris sui nomen habens. quam genea-

logiam ex Peccato (lies Pacato) mutuantes ita designavimus, probatam ab ipso ex Regum et Paralipomenon libro.

15

„Josia aber zeugte Jojachin und seine Brüder“, und das übrige bis „Schealthiel“ (Mt 1,11–12): <Victor, Bischof von Capua:> Der Autor Pacatus hat gesagt:¹ Der heilige Matthäus hat den Vater dieses Jojakim Jojachin genannt, weil er auf die Königsherrschaft, die Stellung und die Nachkommenschaft Jojachins folgte. Es war eine Sache des Gesetzes, dass er auch mit dessen Namen bedacht werde, durch den der wiederhergestellte und wieder auferweckte Same des Verstorbenen Bekanntheit erlangt, wie Seth, der Sohn Adams, [ein Ersatz] für Abel war. – Es folgt anderes. Dann: Jojachin nannte er den Bruder des Vaters und Jojachin nannte er den Sohn des Bruders: Victor, Bischof von Capua: Obwohl der Evangelist bekräftigt, dass es 42 Generationen sind, finden sich zahlenmäßig, wenn man unseren Herrn Jesus Christus selbst mitzählt, nur 41. Doch es sei ferne, dass wir meinen sollten, der Evangelist habe sich geirrt. Vielmehr bin ich der Auffassung, dass Jojachin im Babylonischen Exil Sohn Josias genannt wurde, und dass nach dem babylonischen Exil ein anderer Jojachin genannt wurde, der ein Sohn Jojakims oder Jojachins war, wobei er den Namen seines Vaters Josia hatte. Diese Genealogie haben wir aus Pacatus entnommen und haben sie so dargestellt, wobei sie mit dem *Buch der Könige* und dem *Buch der Chronik* abgeglichen wurde.

Anmerkung:

(1) [Pacat. Contr. Porph. ad Mt 1,11] *Pagatus* (lies *Pacatus*) auctor dixit
Alle in den Text eingefügten Klammern, die Emendationen bieten, sind Einschübe Harnacks. Gemeint ist an dieser Stelle das aus dem frühen 5. Jh. n.Chr. stammende lateinische Werk des Pacatus *Contra Porphyrium*, jene einzige lateinische Replik auf Porphyrios, von der wir wissen, siehe dazu Porph. Chr. fr. 122D. Be. Anm. 1. Der hier gebotene Textausschnitt selbst stammt aus einer Katene des Johannes Diakonus (Harnack 1921a, 275) und bietet Exzerpte aus Schriften Victors, des Bischofs von Capua (gest. 554 n.Chr.), vgl. dazu Harnack (1921a, 274). Dass es sich um das Werk des Pacatus *Contra Porphyrium* handeln muss, wird zwar nicht gesagt, ergibt sich aber aus dem referierten Inhalt. Denn durch Hieronymus ist gesichert, dass Porphyrios in der Tat den Stammbaum Jesu in seiner mattheischen Form angegriffen hat und hier speziell auf den Passus Mt 1,11–12 eingegangen ist, um Matthäus der *falsitas* zu überführen (Harnack 1921a, 277). Fol-

gerichtig ordnet Harnack (1921a, 277 Anm. 2 und 278 Anm. 2) diesen Text thematisch dem 11. Fragment seiner Ausgabe zu (Porph. Chr. fr. 11 Harnack = Porph. Chr. fr. 52T. Be.).

54T.

Isho'Dad von Merv, Comm. in Matth., p. 12 Gibson = fr. a Appendix II Morlet (2011d, 49)

But *Julianus* the Apostate¹, that is to say, the liar in his promise, and *Porphyrus*, the reprobates, contradict the Evangelists, that Luke, forsooth, is not speaking of a legal descent:² and if he were, why does he not mention the legal father of Obed, whom Boaz raised as seed to one of the sons of Naomi,
5 but recalls his natural one?³ and the erring ones do not understand that there was a contention only from Joseph to David; but from David to Abraham there was no doubt, because all the Jews were descended from Abraham.

Anmerkungen:

(1) [Isho'Dad von Merv, Comm. in Matth., p. 12] But Julianus the Apostate Der vorliegende Text aus dem *Matthäuskommentar* des Isho'Dad von Merv, Bischof von Hadatha und syrischer Theologe im 9. Jh. n.Chr., wurde von Morlet (2011d, 49) als neues Testimonium zu *Contra Christianos* vorgeschlagen. Julian hat die Stammbäume Jesu im *Matthäus-* und *Lukasevangelium* nachweislich kritisiert, siehe Jul. Gal. fr. 62 Masaracchia. Guida (1994, 199–200, test. I) listet den Text folglich als neues Testimonium für Julians *Contra Galilaeos*. Die Nennung Julians vor Porphyrios und damit die chronologisch abfallende Auflistung der Namen ist auffällig und könnte andeuten, dass Julians *Contra Galilaeos* für das hier referierte Argument die Hauptquelle darstellte und dass die Porphyrios-Kenntnis Isho'Dads von Merv somit allenfalls indirekt sein könnte. Die undifferenzierte Zuordnung eines bibelkritischen Arguments an mehrere Christenkritiker ist allerdings seit der Antike belegt und muss nicht bedeuten, dass es sich nur um ein bloßes name-dropping handelt. Dies beweist z.B. Porph. Chr. fr. 56T. Be., wo Hieronymus in einem Atemzug Kelsos, Porphyrios und Julian (in dieser Reihenfolge!) aufzählt und ihnen vorwirft, dass sie die Evangelisten der *falsitas* bezichtigt hätten. Eine Überprüfung der zu Gebote stehenden Quellen ergibt, dass dies zutrifft. Ein ähnlicher Fall liegt bei Porph. Chr. fr. 50T. Be. vor, wo Kelsos, Julian und Porphyrios (in dieser Reihenfolge!) in einer Liste

genannt werden und wo eine Überprüfung mittels Paralleltexten ebenfalls zum Resultat hat, dass die Kollektivnennung der drei Christenkritiker nicht ganz unbegründet ist. Eine Kopfstellung nimmt Porphyrios in Porph. Chr. fr. 55T. Be. ein, wo er vor Kelsos und Philosabbatios steht, was eine chronologisch absteigende Aufzählung implizieren könnte. Eine Authentizitätsprüfung gestaltet sich beim vorliegenden Testimonium mit Blick auf Porphyrios schwierig, da es zur porphyrianischen Zusammenschau der Stammbäume bei Matthäus und Lukas kein sicher zuweisbares Vergleichsmaterial gibt.

(2) [Isho'Dad von Merv, Comm. in Matth., p. 12] and Porphyry, the reprobates, contradict the Evangelists, that Luke, forsooth, is not speaking of a legal descent Dass Porphyrios in *Contra Christianos* die Genealogie Jesu in ihrer mattheischen Form (Mt 1,1–17) attackiert hat, ist gesichert; siehe dazu die beiden unmittelbar vorangehenden Stücke der vorliegenden Textsammlung (Porph. Chr. fr. 52T.–53T. Be.). Der vorliegende Text bezeugt, dass er auch den lukanischen Stammbaum Jesu (Lk 3,23–38) kritisiert und wohl auch eine vergleichende Zusammenschau beider Genealogien vorgenommen hat; vgl. dazu schon De Labriolle (1934, 252). Die Unterschiede in den mattheischen und lukanischen Genealogien waren allerdings unabhängig von *Contra Christianos* im Christentum zur Zeit des Porphyrios bekannt und wurden von Exegeten diskutiert und problematisiert, siehe dazu Porph. Chr. fr. 52T. Be. Anm. 3.

(3) [Isho'Dad von Merv, Comm. in Matth., p. 12] why does he not mention the legal father of Obed, whom Boaz raised as seed to one of the sons of Naomi, but recalls his natural one? Der hier geäußerte Kritikpunkt impliziert, dass Porphyrios und Julian die Bibelstelle Lk 3,32 (vgl. dazu Mt 1,5–6), wo die Vorfahren des Königs David (Isai, Obed, Boas) genannt werden, mit den Angaben im alttestamentlichen Buch *Rut* verglichen haben, wo eben diese Personen im Rahmen eines Stammbaums von König David genannt werden, und zwar Isai als Vater Davids, Obed als dessen Großvater und Boas als Urgroßvater Davids (vgl. Rut 4,18–22). Inhalt der Kritik ist, soweit sie anhand der wenigen Anhaltspunkte nachvollzogen werden kann, dass Boas aufgrund der von ihm mit Noomi eingegangenen Leviratsehe im strengen Sinn zwar der biologische, nicht aber der rechtliche Vater Obeds, des Großvaters Davids, gewesen sei. Rechtlicher Vater müsse strenggenommen Elimelech sein, der verstorbene Ehemann der Noomi (Rut 1,1–3), weil Boas als ein Verwandter Elimelechs (Rut 2,1) mit Noomi die Leviratsehe eingegangen sei (Rut 4,1–17) und somit für seinen Verwandten – und nicht

für sich selbst – Nachwuchs gezeugt habe. Offenbar haben Porphyrios und Julian bemängelt, dass nicht Elimelech als Vater Obeds erwähnt werde und dass Davids Genealogie bei Matthäus und Lukas demnach nicht nach rechtlichen, sondern biologischen Verwandtschaftsverhältnissen strukturiert sei. Ob Porphyrios und Julian dadurch Lukas mangelnde bzw. inkorrekte Bibelkenntnisse attestieren wollten, wie sie es den Evangelisten vorwarfen (Porph. Chr. fr. 52T. Be. Anm. 4; Porph. Chr. fr. 56T. Be.), kann aufgrund der Quellenlage nicht entschieden werden. In jedem Fall impliziert das neue Testimonium, dass Porphyrios detaillierte Kenntnisse des alttestamentlichen Buchs *Rut* hatte und dass er über die alttestamentlichen Bestimmungen zur Leviratsehe (Gen 38; Dtn 25,5–10) Bescheid wusste, wonach der Bruder eines Verstorbenen dessen Witwe heiraten sollte, um die Erhaltung der Nachkommenschaft des Verstorbenen zu sichern. Dass Lk 3,32 sich freilich literarisch an Rut 4,21–22 orientiert, wo im Rahmen eines kleinen Stammbaums des Königs David Isai, Obed und Boas als Vorfahren Davids genannt werden, und eben nicht Elimelech, scheint für Porphyrios und Julian nicht von Belang gewesen zu sein.

55T.

**Epiph. Haer. 51,8; GCS 31, p. 258–259 Holl/Dummer
= fr. 12 Harnack = fr. 14 Ramos Jurado et al.**

Ὅθεν καὶ τινες ἄλλοι ἐξ Ἑλλήνων φιλοσόφων, φημὶ δὲ Πορφύριος καὶ Κέλσος καὶ Φιλοσαββάτιος, ὁ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὁρμώμενος δεινὸς καὶ ἀπατεῶν ὄφης, [εἰς] τὴν κατὰ τῆς εὐαγγελικῆς πραγματείας διεξιόντες ἀνατροπὴν τῶν ἁγίων εὐαγγελιστῶν κατηγοροῦσι, ψυχικοὶ καὶ σαρκικοὶ
 5 ὑπάρχοντες, κατὰ σάρκα δὲ στρατευόμενοι καὶ θεῷ εὐαρεστήσαι ἀδυνάτως ἔχοντες καὶ τὰ διὰ τοῦ πνεύματος <εἰρημένα> μὴ νενοηκότες. ἕκαστος γὰρ <αὐτῶν> προσκόπτων τοῖς λόγοις τῆς ἀληθείας διὰ τὴν ἐν αὐτῷ τύφλωσιν τῆς ἀγνωσίας, εἰς τοῦτο ἐμπίπτοντες ἔλεγον· πῶς δύναται ἡ αὐτὴ ἡμέρα [εἶναι] τῆς ἐν Βηθλεὲμ γεννήσεως αὐτῆ καὶ περιτομῆς ἔχειν ὀκταήμερον
 10 καὶ διὰ τεσσαράκοντα ἡμερῶν τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις ἄνοδον καὶ τὰ ἀπὸ Συμεῶνος καὶ Ἀννας εἰς αὐτὸν τετελεσμένα, ὅποτε ἐν τῇ νυκτὶ ἣ ἐγεννήθη πέφηνεν αὐτῷ, φησὶν, ἄγγελος, μετὰ τὴν τῶν μάγων ἔλευσιν τῶν ἐλθόντων προσκυνῆσαι αὐτῷ καὶ ἀνοιξάντων τὰς πύρας καὶ προσενεγκάντων, ὥς φησιν „ὦφθη αὐτῷ ἄγγελος λέγων· ἀναστὰς λάβε τὴν γυναῖκά σου καὶ τὸ παιδίον,
 15 καὶ πορεύου εἰς Αἴγυπτον, ὅτι ζητεῖ Ἡρώδης τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου.“ εἰ τοίνυν ἐν αὐτῇ τῇ νυκτὶ ἣ γεγέννηται παρελήφθη εἰς Αἴγυπτον καὶ ἐκεῖ ἦν,

ἕως οὗτο ἀπέθανεν Ἡρώδης, πόθεν δύναται ἐπιμεῖναι [καὶ] ὀκταήμερον καὶ περιτμηθῆναι; ἢ πῶς μετὰ τεσσαράκοντα <ἡμέρας ἀνενεχθέντα αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ διηγούμενος οὐχ> εὕρίσκεται Λουκᾶς ψευδόμενος, ὥς φασι βλασφημοῦντες κατὰ τῆς ἑαυτῶν κεφαλῆς, ὅτι φησὶν „ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ ἡμέρᾳ ἀνήνεγκαν αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ κάκειθεν <ὑπέστρεψαν> εἰς Ναζαρέτ;“ 20

Daher klagten auch einige andere von den griechischen Philosophen, nämlich Porphyrios¹, Kelsos² und Philosabbatios³, diese gefährliche und betrügerische, von den Juden her kommende Schlange, die heiligen Evangelisten⁴ an, und zwar im Zuge ihrer destruktiven Ausfälle gegen den schriftstellerischen Charakter der Evangelien. Dabei sind sie psychisch und fleischlich,⁵ führen ihren Krieg auf fleischliche Weise,⁶ können Gott auf keinen Fall wohlgefällig sein⁷ und verstehen das vom Geist <Gesagte> nicht. Denn jeder <von ihnen> nahm Anstoß an den Worten der Wahrheit aufgrund der unwissenden Blindheit⁸ in ihm, und so machten sie folgende Verbalangriffe: Wie kann das alles an ein und demselben Tag passiert [sein]: die Geburt in Bethlehem,⁹ die Beschneidung am achten Tag,¹⁰ die Reise nach Jerusalem nach vierzig Tagen¹¹ und die ihn betreffenden Prophezeiungen des Simeon und der Hannah¹²? Da ihm doch in der Nacht, in der er geboren wurde, sagt er, ein Engel erschienen ist? So sagt er jedenfalls: Nach der Ankunft der Mager, die gekommen waren, um ihn anzubeten und die ihre Beutel geöffnet und Gaben dargebracht hatten, „erschien ihm ein Engel, der sagte: ‚Steh auf, nimm deine Frau und das Kind und geh nach Ägypten, weil Herodes nach dem Leben des Kindes trachtet.“¹³ Wenn er also in der Nacht, in der er geboren wurde, nach Ägypten gebracht wurde und dort war, bis Herodes gestorben war, wie kann er dann zurückgeblieben [und] am achten Tag beschnitten worden sein? Oder wie sollte Lukas nicht als Lügner dastehen, <wenn er erzählt, dass er> nach vierzig Tagen <nach Jerusalem hinauf gebracht wurde>¹⁴ – wie sie behaupten und damit gegen ihren eigenen Kopf lästern – da er ja sagt: „Am vierzigsten Tag brachten sie ihn hinauf nach Jerusalem und <kehrten> dann nach Nazareth <zurück>?“¹⁵ 25

Anmerkungen:

(1) [Epiph. Haer. 51,8,1] Πορφύριος Der hier gebotene Text stammt aus dem zwischen 374 und 377 n.Chr. entstandenen *Panarion omnium haeresium* (*Arzneikasten gegen alle Häresien*) des Epiphany von Salamis (310/320–403 n.Chr.). In dieser Schrift werden philosophische, jüdische

und christliche Häresien beschrieben und widerlegt. Die Kopfstellung des Porphyrios impliziert eine chronologisch absteigende Namensliste. Epiphaneios bietet im vorliegenden Passus sicherlich kein Zitat aus *Contra Christianos*. Jedoch ist die von ihm dargestellte philologische, textvergleichende und Widersprüche aufdeckende Methode typisch für den gelehrten Christenkritiker Porphyrios (Loesche 1884, 267; Benoit 1947, 557–558; Schröder 1957, 198–199; Hargis 1999, 69–70). Der vorliegende Text stellt damit ein wichtiges Zeugnis dafür dar, dass Porphyrios in *Contra Christianos* die Geburts- und Kindheitsgeschichten des *Matthäus-* und *Lukasevangeliums* behandelte: Die inhaltlichen und chronologischen Widersprüche spielte er erstens polemisch gegen die Glaubwürdigkeit der Evangelisten aus (Muccolino 2009, 464 Anm. 30): τῶν ἁγίων εὐαγγελιστῶν κατηγοροῦσι (Epiph. Haer. 51,8,1). Zweitens setzte er die Widersprüche womöglich gegen die Autorität Jesu als Gottessohn ein. Cook (2000, 137) weist in diesem Zusammenhang auf ein weiteres Textstück hin, wo sich Ansätze zu einer Kritik der Jungfrauengeburt finden, nämlich auf Aug. Epist. 102,2 = Porph. (?) Chr. fr. 92 Harnack = Porph. Chr. fr. 117D. Be. Dieses Harnack-Fragment kann Porphyrios allerdings nicht mit Sicherheit zugeschrieben werden, ebenso wenig wie ein Passus aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes, wo ebenfalls die Jungfrauengeburt attackiert wird (Mac. Mgn. Apocr. 4,22,1, p. 312 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 77 Harnack).

(2) [Epiph. Haer. 51,8,1] Κέλσος Laut dem Zeugnis des Origenes hat Kelsos die Jungfrauengeburt verspottet (Orig. Cels. 1,40; 6,73), vgl. Bauer (1909, 458). Auch macht der Jude bei Kelsos sich über die bei Matthäus überlieferte Flucht Jesu samt seiner Familie nach Ägypten lustig, weil sie erstens impliziere, dass er als Gott Todesfurcht gehabt habe und zweitens, dass Gott ihn nicht auf andere Art habe schützen können (Orig. Cels. 1,66). Einen ähnlichen Einwand erwähnt Justin im *Dialog mit dem Juden Tryphon*, nämlich dass Gott Herodes hätte töten können, um die Gefahr des Kindermords zu bannen (Just. Dial. 102,3 Marcovich).

(3) [Epiph. Haer. 51,8,1] Φιλοσαββάτιος Philosabbatios ist der Name eines anderweitig nicht bezeugten jüdischen Philosophen, der laut Epiphaneios die neutestamentlichen Geburtsgeschichten kritisiert haben soll. Funk (1867, 463) nimmt aufgrund der Wortstellung im Namenskatalog an, dass Philosabbatios zeitlich vor Kelsos wirkte und geht davon aus, „dass bereits vor Celsus und zwar sehr weit in das apostolische Zeitalter hinaufreichend schon eine ziemlich umfangreiche jüdisch-griechische Literatur zur Bekämpfung

des Christenthums vorhanden war, die den heidnischen Gegnern desselben, einem Celsus, Porphyrius, Hierokles, ja selbst noch einem Julian zur Quelle diene.“ Die Herausgeber Kroll und Dummer sind der Auffassung, dass Epiphanius Namen und Werk des Philosabbatios aus *Contra Christianos* entnommen habe, siehe GCS 31, p. 258 (Quellenapparat ad Z. 6ff.). Die nähere Charakterisierung des Philosabbatios als „gefährliche und betrügerische Schlange“ (δεινὸς καὶ ἀπατεῶν ὄφις) greift neutestamentliche Deutungen des Satans auf (z.B. 2 Kor 11,3; Offb 12,9) und stellt somit eine gezielte Dämonisierung dar, die sich zur Dramatisierung des von Epiphanius gegen Häretiker propagierten Feindbilds eignet.

(4) [Epiph. Haer. 51,8,1] τῶν ἁγίων εὐαγγελιστῶν Der Heiligkeitsstatus der Evangelisten ist im *Panarion* des Epiphanius an einigen Stellen hervorgehoben. Dies impliziert, dass Porphyrios und die anderen genannten Philosophen als frevlerische Profanierer von Heiligen Texten wahrgenommen wurden.

(5) [Epiph. Haer. 51,8,1] ψυχικοὶ καὶ σαρκικοὶ ὑπάρχοντες Die hier genannten Adjektive sind Grundworte paulinischer Theologie, die den „alten“, nicht mit dem Geist Gottes begabten Menschen charakterisieren, vgl. z.B. 1 Kor 2,14; 15,44; 15,46; 2 Kor 1,12; 10,4. Sie drücken einen Kontrast zur pneumatischen Existenz der Gläubigen aus. Speziell das Wort σαρκικοὶ impliziert bei Paulus bössartige Streitsucht (1 Kor 3,3: ζῆλος καὶ ἔρις, vgl. auch Gal 5,19–20). Epiphanius verwendet im Mikrokontext der Passage paulinisches Vokabular, um den Kampf zwischen „Fleisch“ und „Geist“ (vgl. Röm 7,23; Gal 5,17) als Metapher für den Kampf zwischen christenfeindlichen Philosophen und den geistbegabten Christen zu inszenieren. Damit soll der Wahrheitsanspruch christlicher Orthodoxie gegen pagane und jüdische Gegner bekräftigt werden.

(6) [Epiph. Haer. 51,8,1] κατὰ σάρκα δὲ στρατευόμενοι Eine paulinische Formulierung nach 2 Kor 10,3. „Fleisch“ ist hier gut paulinisch als Kontrast zur Dimension des „Geistes“ verstanden, zu der die paganen und jüdischen Philosophen laut Epiphanius keinen Zugang haben. Ihre Christenkritik wird somit als allzu menschliches Unterfangen gewertet.

(7) [Epiph. Haer. 51,8,1] καὶ θεῷ εὐαρεστῆσαι ἀδυνάτως ἔχοντες Anspielung auf Hebr 11,5–6, wo es heißt, dass nur der Glaube vor Gott wohlge-

fällig macht. Den paganen und jüdischen Gegnern wird damit der Glaube abgesprochen, wodurch sie als Ungläubige stigmatisiert werden.

(8) [Epiph. Haer. 51,8,8] ἕκαστος γὰρ <αὐτῶν> προσκόπτων τοῖς λόγοις τῆς ἀληθείας διὰ τὴν ἐν αὐτῷ τύφλωσιν τῆς ἀγνωσίας Der Vorwurf der Blindheit ist epistemologisch aufgeladen und vor dem Hintergrund eines absoluten Wahrheitsanspruchs zu verstehen. In der christlichen Apologetik gegen die pagane Philosophie ist er ein beliebtes Mittel zur Gegnerdiffamierung und zur Stabilisierung der eigenen Wahrheitsansprüche. Origenes etwa äußert in seiner Auseinandersetzung mit Kelsos einen ähnlichen Gedanken: Pagane Dichter, Weise und Philosophen seien allesamt blind für die Wahrheit (τυφλώττοντας περὶ τὴν ἀλήθειαν ὁδηγούς) und daher als Autoritäten bei einer gelingenden Lebensführung unbrauchbar (Orig. Cels. 7,41). Einer vergleichbaren Blindheitsmetapher bedient sich Laktanz, der den anonymen, gegen die Christen polemisierenden Philosophen am Kaiserhof in Nikomedien der Blindheit bezichtigt (Lact. Inst. 5,2,9 Heck/Wlosok: *cum ipse caecus esset*).

(9) [Epiph. Haer. 51,8,8] ἡ αὐτὴ ἡμέρα [εἶναι] τῆς ἐν Βηθλεὲμ γεννήσεως Zur Geburt Jesu in Bethlehem siehe Mt 2,1; Lk 2,4–7.

(10) [Epiph. Haer. 51,8,8] αὐτὴ καὶ περιτομὴν ἔχειν ὀκταήμερον Zur Beschneidung Jesu am achten Tag siehe Lk 1,59; 2,21. Siehe dazu auch die Vorschriften im mosaischen Gesetz (Gen 17,12; Lev 12,1–3).

(11) [Epiph. Haer. 51,8,8] καὶ διὰ τεσσαράκοντα ἡμερῶν τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις ἄνοδον Referenzstelle ist Lk 2,21–22, wo allerdings die Zahl 40 nicht erwähnt wird. Sie ergibt sich allerdings aus Lev 12,1–4, wo sich Bestimmungen für Wöchnerinnen finden. Demgemäß ist eine Mutter nach der Geburt eines Sohnes zunächst sieben Tage unrein, wobei das Kind am achten Tag beschnitten werden soll. Darauf folgen 33 Tage der Reinigung, an denen sie zuhause bleiben muss. Die „Tage der Reinigung“, von denen Lk 2,22 spricht, sind demnach 40 Tage. Die Nennung der Zahl 40 lässt darauf schließen, dass die oben genannten Philosophen profunde Kenntnisse des *Pentateuchs* bzw. des mosaischen Gesetzes besaßen: Bei dem Juden Philo versteht sich dies von selbst, aber auch für Porphyrios ist dies gesichert, vgl. Eus. HE 6,19,4 (= Porph. Chr. fr. 6F. Be.) und Porph. Chr. fr. 70F. Be. mit Anm. 4.

(12) [Epiph. Haer. 51,8,8] καὶ τὰ ἀπὸ Συμεῶνος καὶ Ἄννας εἰς αὐτὸν τετελεσμένα Siehe hierzu Lk 2,25–38. Simeon segnet Jesus als Säugling im Tempel zu Jerusalem und spricht eine Prophezeiung über ihn als Erlöser. Die greise Prophetin Hannah erkennt ihn ebenfalls als Erlöser an und verkündigt ihn als solchen.

(13) [Epiph. Haer. 51,8,9] ὁπότε ἐν τῇ νυκτὶ ἣ ἐγεννήθη πέφηνεν αὐτῷ, φησὶν, ἄγγελος, μετὰ τὴν τῶν μάγων ἔλευσιν τῶν ἐλθόντων προσκυνῆσαι αὐτῷ καὶ ἀνοιζάντων τὰς πύρας καὶ προσενεγκάντων, ὥς φησιν „ῥῶφη αὐτῷ ἄγγελος λέγων· ἀναστὰς λάβε τὴν γυναῖκά σου καὶ τὸ παιδίον, καὶ πορεύου εἰς Αἴγυπτον, ὅτι ζητεῖ Ἡρώδης τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου.“ Siehe dazu Mt 2,1–15, bes. Mt 2,13–15 (Flucht nach Ägypten wegen des Kindermords zu Bethlehem). Wie die Herausgeber Holl und Dummer im Apparat richtig bemerken, fällt nach Ansicht der von Epiphaneios bekämpften Gegner der Besuch der Mager mit dem Geburtstag Jesu zusammen, siehe GCS 31, p. 258 ad Z. 17f. und Merkel (1971, 17). Der Bibeltext macht allerdings deutlich, dass die Geburt Jesu und die Ankunft der Mager nicht an ein und demselben Tag stattfanden, sondern dass die Mager nach Jesu Geburt kamen (Mt 2,1–12). Auch wird im Gegnerreferat der Anschein erweckt, dass die Flucht nach Ägypten unmittelbar nach der Geburt stattgefunden habe (Merkel 1971, 17), was so mit dem mattheischen Text auch nicht übereinstimmt (Den Boer 1974, 201), siehe Mt 2,12–13. Eine derart ungenaue Bibellektüre ist nach allem, was die sicher zuweisbaren Fragmente von *Contra Christianos* an Bibelkritik bieten, Porphyrios nicht zuzutrauen. Deshalb geht der hier referierte Einwand sehr wahrscheinlich nicht auf ihn zurück, wenngleich Den Boer (1974, 201–202) das Problem so zu lösen versucht, dass Porphyrios sich womöglich auf eine in Predigtkontexten verkürzt dargestellte Geburtsgeschichte beziehen könnte, die ihm aus seiner christlichen Jugend-erziehung bekannt gewesen sei. Dagegen muss gesagt werden: Den Boer gründet sein Argument auf die problematische und nicht verifizierbare Voraussetzung, dass Porphyrios in seiner Jugend ein Christ war (vgl. Den Boer 1974, 199). Über eine angebliche christliche Sozialisation des Porphyrios lassen sich keine sicheren Aussagen treffen (siehe dazu Abschnitt 1.1 der Einleitung zur vorliegenden Textsammlung). Dass er seine Christenkritik auf mündliche Rezeptionen von Bibeltexten in Predigten und nicht auf die Texte selbst bezogen haben soll, widerspricht seiner sonst gängigen literaturkritischen Vorgehensweise. Dies muss jedoch nicht bedeuten, dass sich Porphyrios überhaupt nicht mit der mattheischen Mager-Episode auseinan-

dersetzte. Zur porphyrianischen Wertschätzung für die Mager vgl. Porph. Chr. fr. 70F. Be. Anm. 4.

(14) [Epiph. Haer. 51,8,10] <ἡμέρας ἀνενεχθέντα αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ διηγούμενος οὐχ> Konjektur Holls, übernommen aus dem textkritischen Apparat zur Stelle (GCS 31, p. 259 ad Z. 3).

(15) [Epiph. Haer. 51,8,10] „ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ ἡμέρᾳ ἀνήνεγκαν αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ κἀκεῖθεν <ὑπέστρεψαν> εἰς Ναζαρέτ;“ Siehe dazu oben Anm. 11 zum vorliegenden Testimonium.

56T.

Hier. Epist. 57,8,4–9,1; CSEL 54, p. 517–518 Hilberg
= fr. 2 Harnack = fr. 45 Ramos Jurado et al.

(ad Pammachium) considera gradatim, quae ab evangelista sint posita: ,et tu, Bethlem, terra Iuda': pro ,terra Iuda' in Hebraico habet ,Efratha', in Septuaginta ,domus Efratha'; ,nequaquam minima es in ducibus Iuda': in Septuaginta legitur ,modicus es, ut sis in milibus Iuda', in Hebraeo ,parvulus es in milibus Iuda' sensusque contrarius Septuaginta sibi in hoc dumtaxat loco et Hebraico concordante. evangelista enim dixit, quod non sit parvulus in ducibus Iuda, cum e regione sit positum: ,parvulus quidem es et modicus; sed tamen de te mihi parvulo et modico egredietur dux Israhel secundum illud apostoli: ,elegit infirma mundi deus, ut confundat fortia. ' porro, quod sequitur: ,qui regat' – vel ,qui pascat' – ,populum meum Israhel', aliter in propheta esse perspicuum est. Haec replico, non ut evangelistas arguam falsitatis – hoc quippe impiorum est, Celsi, Porphyrii, Iuliani – sed ut reprehensores meos arguam inperitiae et inpetrem ab eis veniam, ut concedant mihi in simplici epistula, quod in scripturis sanctis, velint nolint, apostolis concessuri sunt.

(an Pammachius) Betrachte nun Schritt für Schritt, was vom Evangelisten in seinen Text gesetzt wird: „und du, Bethlehem, im Land Juda“¹ (Mt 2,6). Anstatt „Land Juda“ steht im Hebräischen „Ephrata“, in der *Septuaginta* „Haus Ephrata“; „du bist keineswegs die kleinste [sc. Stadt] unter den Fürsten Judas“. In der *Septuaginta* heißt es: „du bist [zu] klein, um unter den Tausenschaften Judas zu sein“, im Hebräischen: „du bist ziemlich klein unter den Tausendschaften Judas“. Dies ergibt einen entgegengesetzten Sinn

[sc. zum Evangelientext], wobei die *Septuaginta* und der hebräische Text an dieser Stelle übereinstimmen. Denn der Evangelist sagte, dass Bethlehem nicht die kleinste Stadt unter den Fürsten Judas sei trotz seiner topographischen Lage: „Du bist zwar klein und unbedeutend, aber dennoch wird mir aus dir, die du klein und unbedeutend bist, der Herrscher Israels hervorgehen“, gemäß dem Ausspruch des Apostels: „Gott hat das Schwache der Welt erwählt, um das Starke zunichte zu machen.“ (1 Kor 1,27) Ferner ist doch klar, dass das, was folgt: „der regieren soll“ – bzw. „der weiden soll“ – „mein Volk Israel“ im Propheten anders steht. Dies wende ich ein, nicht um die Evangelisten der Falschheit zu bezichtigen – was freilich die Vorgehensweise der Unfrommen charakterisierte: des Kelsos², des Porphyrios³ und Julians⁴ – sondern um diejenigen, die mich tadeln, der Unwissenheit zu bezichtigen und von ihnen Nachsicht zu erwirken, damit sie mir das in einem einfachen Brief zugestehen, was sie in den heiligen Schriften, ob sie nun wollen oder nicht, den Aposteln zugestehen werden.

Anmerkungen:

(1) [Hier. Epist. 57,8,4] *considera gradatim, quae ab evangelista sint posita: ,et tu, Bethlem, terra Iuda‘* Hieronymus diskutiert einen Passus aus der Geburtsgeschichte bei Matthäus, wo in Mt 2,6 der alttestamentliche Prophet Micha zitiert wird (Micha 5,1). Durch Vergleiche mit dem hebräischen Text des *Micha*-Zitats sowie mit der *Septuaginta*-Fassung weist Hieronymus darauf hin, dass es Textunterschiede zwischen der *Matthäus*-Version des *Micha*-Zitats und seinen hebräischen und griechischen Pendants zu konstatieren gilt. Der Kontext, in dem die platonischen Christenkritiker Kelsos, Porphyrios und Julian genannt werden, deutet also auf eine Kritik der mattheischen Geburtsgeschichte Jesu hin.

(2) [Hier. Epist. 57,9,1] *Celsi* Kelsos hat die Evangelien insgesamt als „Fälschungen“ (πλάσματα) betrachtet (Orig. Cels. 2,10; 2,15; 2,26; 2,48; 3,27; 3,43) und sie verschiedentlich attackiert (Bauer 1909, 455; Cook 1993, 234–239; Alexander 2005). Er hat sich auch zur mattheischen Geburtsgeschichte geäußert. Überliefert sind kritische Aussagen zur Genealogie Jesu, zur Jungfrauengeburt, zur Ankunft der Mager, zum Kindermord in Bethlehem sowie zu Jesu Flucht nach Ägypten als Kleinkind (Bauer 1909, 458–462; Cook 2000, 28–33 mit Belegen). Da Hieronymus jedoch die von den Platonikern postulierte *falsitas* der Evangelien im Kontext eines möglichen Falschzitats aus dem Propheten *Micha* erwähnt, dürfte im vorliegenden Fragment in

erster Linie Porphyrios, und nicht Kelsos, gemeint sein. Denn nachweislich gehörte es zur in *Contra Christianos* praktizierten philologischen Angriffsstrategie des Porphyrios, nach Falschzitaten der Evangelisten zu suchen, was seine Methode deutlich von Kelsos unterscheidet (Den Boer 1974, 200).

(3) [Hier. Epist. 57,9,1] *Porphyrii* Dass Porphyrios die Evangelisten der *falsitas* und Lüge bezichtigte, ist durch andere sicher zuweisbare Belege abgesichert: Hier. in Dan. 1,1: [...] *quod ignorans Porphyrius, calumniam struit ecclesiae, suam ostendens imperitiam, dum evangelistae Matthaei arguere nititur falsitatem* (= Porph. Chr. fr. 52T. Be.), Hier. in Matth. 9,9: *imperitiam historici mentientis* (= Porph. Chr. fr. 58T. Be.); vgl. dazu Cook (1993, 246–247). Damit attackierte er indirekt auch die christliche Inspirationslehre (Moffatt 1931, 75), die im 3. Jh. n.Chr. besonders dezidiert von Origenes vorgetragen wurde: So seien die biblischen Schriften gemäß dem christlichen Glauben „von Gott eingehaucht“ (Orig. Princ. 4,1,6, vgl. 2 Tim 3,16: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*) und als göttlich anzusehen (Orig. Princ. 4,1,1; 4,1,6–7). Die Verfasser der biblischen Texte, allen voran die Propheten und Apostel, seien „Diener der Wahrheit“ (Orig. Princ. 4,2,7). Dass Porphyrios sich auch mit der mattheischen Geburtsgeschichte Jesu auseinandersetzte, ist aufgrund von Porph. Chr. fr. 55T. Be. (Epiph. Haer. 51,8) zwar gesichert, aber nicht im Einzelnen nachvollziehbar. Denn Porphyrios wird dort ähnlich wie im vorliegenden Text in einer Liste von Kritikern genannt (Porphyrios, Kelsos, Philosabbatios), ohne dass Epiphanius klar angibt, welche Kritikpunkte auf welchen Kritiker zurückgehen. Auch die porphyrianische Kritik am mattheischen und lukanischen Stammbaum Jesu kann als gesichert gelten, wobei es ihm in diesem Zusammenhang – anders als Kelsos – auf philologische Ungereimtheiten und Widersprüche zum *Alten Testament* ankam (Porph. Chr. fr. 52T. und 54T. Be.). Zwar liefert der Kontext bei Hieronymus keine ausreichend stichhaltigen Indizien, doch ist es gut denkbar, dass Porphyrios auf das mattheische Falschzitat aus Micha 5,1 hingewiesen haben könnte, speziell auf den Widerspruch zwischen der *Septuaginta*-Fassung von Micha 5,1 und dem Zitat dieses Textes in Mt 2,6. Diese Vermutung wird dadurch bestärkt, dass dieses *Matthäus*-Zitat den Charakter eines Reflexionszitats besitzt, eines Zitats also, mithilfe dessen Ereignisse im Leben Jesu oder Charaktereigenschaften Jesu mit dem *Alten Testament* (speziell der Prophetie) rückgekoppelt werden. Dies ist deswegen bedeutsam, weil es aufgrund eines anderen sicher zuweisbaren Fragments als gesichert gelten kann, dass Porphyrios mattheische Reflexionszitate auf ihre Korrektheit überprüft hat (Porph. Chr. fr. 59F. Be.). Damit hätte Porphy-

rios einen weiteren Beleg gehabt, um seine Destruktion des Heiligkeitsstatus der Evangelien philologisch abzusichern.

(4) [Hier. Epist. 57,9,1] *Iuliani* Auch Julian Apostata hat die Evangelisten der Fiktion (Jul. Gal. fr. 62,253e Masaracchia: *πλάσαι*) angeklagt und z.B. die mattheische Geburtsgeschichte zum Gegenstand seiner Christenkritik gemacht: Neben dem Hinweis auf die Widersprüchlichkeit der Stammbäume Jesu im *Matthäusevangelium* und *Lukasevangelium* (Jul. Gal. fr. 62 Masaracchia) und auf die Unglaubwürdigkeit der Passage über den Stern von Bethlehem, wies Julian auf den philologischen Missbrauch eines *Hosea*-Zitats bei Mt 2,15 hin (Cook 2000, 289–291 mit Belegen). Hieronymus berichtet in seinem *Hosea*-Kommentar ad Hos 11,1–2, dass Julian moniert habe, dass das ursprünglich auf Israel bezogene Zitat aus Hos 11,1 – „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn (= Israel) gerufen“ – in Mt 2,15 unberechtigterweise auf Jesus (= Sohn Gottes) bezogen werde. Damit habe Matthäus heidnische Gläubige verspotten wollen (Jul. Gal. fr. 101 Masaracchia). Die Erwähnung heidnischer Christen begründet sich wahrscheinlich darin, dass Julian davon ausgeht, dass sich heidnische Gläubige nicht so gut im *Alten Testament* auskannten wie Judenchristen.

57T.

**Hier. Adv. Vigilant. 10, Z. 1–23; CChr.SL 79C, p. 21–22 Feiertag
= fr. 49(b) Harnack = fr. 49 Ramos Jurado et al.**

Non possum universa percurrere, quae sanctorum presbyterorum litterae comprehendunt. De libellis ipsius aliqua proferam. Argumentatur contra signa atque virtutes, quae in basilicis martyrum fiunt et dicit eas incredulis prodesse, non credentibus, quasi nunc hoc quaeratur, quibus fiant, et non qua virtute fiant. Esto signa sint infidelium, qui quoniam sermoni et doctrinae credere noluerunt, signis adducantur ad fidem: et dominus incredulis signa faciebat, et tamen non idcirco domini suggillanda sunt signa, quia illi infideles erant, sed maiori admirationi erunt, quia tantae fuere potentiae, ut etiam mentes durissimas edomarent, et ad fidem cogerent. Itaque nolo mihi dicas signa infidelium sunt, sed responde quomodo in vilissimo pulvere et favilla nescio qua tanta sit signorum virtutumque praesentia. Sentio, sentio, infelicissime mortalium, quid doleas, quid timeas. Spiritus iste immundus qui haec te cogit scribere saepe hoc vilissimo tortus est pulvere, immo hodieque torquetur, et qui in te plagas dissimulat, in ceteris confitetur. Nisi

- 15 *forte in morem gentilium impiorumque Porphyrii et Eunomii has praestigias daemonum esse confingis et non vere clamare daemones, sed sua simulare tormenta, do consilium: ingredere basilicas martyrum et aliquando purgaberis.*

- Ich kann nicht auf alles eingehen, was der Brief der heiligen Presbyter umfasst. Ich werde etwas aus dessen [sc. des Vigilantius] Büchern vorbringen.¹ Er argumentiert gegen die Zeichen und Machttaten, die in den Märtyrerkirchen geschehen und sagt, dass sie den Ungläubigen und nicht den
 5 Gläubigen von Nutzen seien, als stünde jetzt zur Debatte, für wen sie geschehen und nicht durch welche Kraft sie geschehen. Nun gut, es seien Zeichen für die Ungläubigen, die, weil sie dem Wort und der Lehre nicht glauben wollten, durch Zeichen zum Glauben geführt werden sollen: Auch der Herr pflegte Zeichen für die Ungläubigen zu tun, und dennoch dürfen die Zeichen
 10 des Herrn nicht deswegen verhöhnt werden, nur weil jene ungläubig waren. Vielmehr werden sie noch größere Bewunderung auslösen, weil sie eine so große Kraft besaßen, dass sie sogar die härtesten Gemüter zähmen und zum Glauben zwingen konnten. Deshalb sage mir nicht, es seien Zeichen für die Ungläubigen, sondern gib eine Antwort darauf, wie es im verächtlichsten
 15 Umfeld von Staub und Asche ein so gewaltiges Vorkommen von Zeichen und Machttaten geben kann! Ich spüre es, ich spüre, du Unglücklichster unter den Sterblichen, was dein Schmerz ist, wovor du Angst hast. Dieser unreine Geist, der dich zwingt dies zu schreiben, ist schon oft in diesem sehr verächtlichen Staub gequält worden, und wird gar heute noch gequält;
 20 während er dir gegenüber seine Wunden verbirgt, bekennt er sich in anderen Fällen zu ihnen – außer freilich du malst dir aus, nach Art der Heiden und Gottlosen, des Porphyrios und des Eunomios,² dass dies Blendwerke der Dämonen seien und dass die Dämonen nicht wirklich schreien, sondern ihre Qualen nur vortäuschen.³ Ich gebe dir den Rat: Geh in die Märtyrerkirchen
 25 und du wirst irgendwann geläutert werden.

Anmerkungen:

(1) [Hier. Adv. Vigilant. 10, Z. 2–3] *De libellis ipsius aliqua proferam* Die Streitschrift des Hieronymus gegen den Priester Vigilantius, der in Südgalien und Nordspanien wirkte, ist dadurch begründet, dass Vigilantius durch seine Kritik am Reliquienkult, am Zölibat, am monastischen Armutsideal und am Almosenspenden für das Heilige Land Grundelemente mönchischer Frömmigkeit und Askese in Frage stellte. Durch seinen zu Beginn des 5. Jhs.

n.Chr. verfassten Text wollte Hieronymus nicht allein Vigilantius, sondern Gegnern der monastischen Lebensweise insgesamt entgegen wirken (Rebenich 1992, 244–251).

(2) [Hier. Adv. Vigilant. 10, Z. 19–20] *Nisi forte in morem gentilium impiorumque Porphyrii et Eunomii* Gemeint ist Eunomios (gest. ca. 394/396 n.Chr.), ein Parteigänger der arianischen Lehre, der kurze Zeit Bischof von Kyzikos war. Hieronymus nennt ihn überdies einen Gegner der Reliquienverehrung, an dem Vigilantius sich orientiert haben soll (Hier. Adv. Vigilant. 8). Die Nebeneinanderstellung von Porphyrios und Eunomios ist „boshaft“ (Harnack 1916, 78 ad fr. 49) und dient der Diffamierung des Eunomios. Was Eunomios über die Dämonen gelehrt hat, ist nicht bekannt (Harnack 1916, 78 ad fr. 49).

(3) [Hier. Adv. Vigilant. 10, Z. 20–21] *has praestigias daemonum esse confingis et non vere clamare daemones, sed sua simulare tormenta* Magny (2014, 74) vermutet bezüglich der hier angedeuteten Porphyrios-Kritik, dass „Porphyry might have paired an aspect of Christianity with cosmogony and the *daimones*“. Harnack (1916, 78 ad fr. 49) und vor ihm bereits Crafer (1914, 489) vermuten als biblischen Bezug Mt 8,29 und Mk 5,7, wo im Rahmen eines Exorzismus Jesu berichtet wird, dass die Dämonen Jesus „anschreien“ und fragen, weshalb er sie „quälen“ wolle bzw. ihn auffordern, dies zu unterlassen. Dieser Exorzismus Jesu wird ausführlich und vernichtend vom anonymen Hellenen im *Apokritikos* des Makarios Magnes aufgegriffen (Mac. Mgn. Apocr. 3,4,1–11, p. 76–80 Goulet), siehe dazu Becker (2015c). Das Referat des Hieronymus lässt darauf schließen, dass Porphyrios in *Contra Christianos* eine wörtliche Lektüre der genannten Bibelpassage(n) kritisierte, weil sie womöglich impliziere, dass Dämonen wirklich schreien oder leiden. Es steht zu vermuten, dass Porphyrios die neutestamentliche und die platonische Dämonologie (dazu Timotin 2012) nebeneinander stellte und seine eigenen dämonologischen Ansichten gegenüber den Evangelien verteidigte. Dem entspricht, dass Porphyrios an anderer Stelle betont, dass böse Dämonen nicht nur für alle Übel auf Erden verantwortlich seien, sondern die Menschen auch bewusst „täuschen“ (Porph. Abst. 2,40). An der Existenz böser, die Menschen quälender Dämonen besteht für Porphyrios kein Zweifel, und ebenso glaubt er an gute Dämonen; siehe dazu Porph. Abst. 2,38–43; Porph. Marc. 21 und zur Dämonologie des Porphyrios insgesamt Wolff (1856, 214–229) und Timotin (2012, 208–215). Interessanterweise lässt der anonyme Hellene bei Makarios Magnes bei seiner oben erwähnten

Kritik eben desjenigen jesuanischen Exorzismus, auf den an der vorliegenden Hieronymus-Stelle angespielt wird, den porphyrianischen Hinweis auf das angeblich vorgeschützte Verhalten der Dämonen außer Acht (Mac. Mgn. Apocr. 3,4 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 49(a) Harnack). Während Harnack (1916,78 ad fr. 49) davon ausgeht, dass die Kritik des Porphyrios an der betreffenden Stelle des *Apokritikos* verkürzt widergegeben sei, zeigt dieser Vergleich zwischen dem vorliegenden Hieronymus-Testimonium und Mac. Mgn. Apocr. 3,4 Goulet, dass Vorsicht geboten ist bei der direkten Zuschreibung von Passagen aus Makarios Magnes an Porphyrios.

Sicher ist jedenfalls, dass sich seit den Anfängen der platonischen Kritik am Christentum in der zweiten Hälfte des 2. Jhs. n.Chr. die philosophischen Polemiker nachweislich auch mit Jesu Dämonenaustreibungen, von denen die neutestamentlichen Evangelien berichten, auseinandersetzen. Dies geschah immer auch im Sinne einer Kritik an den Wundern Jesu. Kelsos z.B. kennt Narrative wie die Totenaufweckungen Jesu oder die Speisung der Fünftausend, die er dem Zeugnis des Origenes zufolge allerdings nur „vortäuschend“ für „wahr“ (ἀληθῆ) bzw. historisch gehalten habe (Orig. Cels. 1,68). Auch die „Heilungen“ (θεραπείαι) sind Kelsos geläufig. Ihre Faktizität kann er nur deshalb zugestehen, weil Jesus ein „Zauberer“ gewesen sei (Orig. Cels. 1,28): In Ägypten habe er einst die Magie erlernt, und seine Wundertaten assoziiert der Mittelplatoniker mit dem Auftreten von in Ägypten ausgebildeten Zauberlehrlingen, die „mitten auf den Marktplätzen“ für Geld „den Menschen Dämonen austreiben“ (δαίμονας ἀπὸ ἀνθρώπων ἐξελαυνόντων) oder „Krankheiten wegblassen“ (νόσους ἀποφυσώντων) (Orig. Cels. 1,68). Hiermit spielt Kelsos ganz offensichtlich auf die Exorzismus- und Heilungsberichte der neutestamentlichen Evangelien an (Lona 2005, 117–118), wobei er sich mittels der Semantik des „Wegblasens“ von Krankheiten über Jesu Heilungstätigkeit mokiert. In Julians Kampfschrift *Gegen die Galiläer* finden sich ebenfalls Hinweise auf die Rezeption der im *Neuen Testament* beschriebenen Exorzismen Jesu. Außer einer beiläufigen Nennung der Dämonenaustreibungen in einem Atemzug mit der Sturmstillung und dem Seewandel Jesu (Jul. Gal. fr. 50,213b Masaracchia) fällt auf, dass Julian die Signifikanz der Heilungen und Exorzismen herunterspielen möchte. Er behauptet, Jesus habe während seines Lebens nichts Bedeutendes vollbracht, außer freilich wenn jemand der Meinung sei, dass die „Heilung von Gekrümmten“ bzw. „Lahmen“ und „Blinden“ (τοὺς κυλλοὺς καὶ τυφλοὺς ἰάσασθαι) sowie das „Beschwören von Dämonen“ (δαίμονωντας ἐφορκίζειν) in Dörfern wie Bethsaida und Bethanien als herausragende Taten zu werten seien (Jul. Gal. fr. 41,191e Masaracchia).

58T.

**Hier. in Matth. 9,9, Z. 1264–1285; CChr.SL 77, p. 55–56 Hurst/Adriaen
= fr. 6 Harnack = fr. 34 Ramos Jurado et al.**

„Et cum transiret inde Iesus vidit hominem sedentem in teloneo Matheum nomine et ait illi: Sequere me. Et surgens secutus est eum.“ [...] Arguit in hoc loco Porphyrius et Iulianus Augustus vel inperitiam historici mentientis vel stultitiam eorum qui statim secuti sunt Salvatorem quasi inrationabiliter quemlibet vocantem hominem sint secuti, cum tantae virtutes tantaque signa praecesserint quae apostolos ante quam crederent vidisse non dubium est. Certe fulgor ipse et maiestas divinitatis occultae quae etiam in humana facie relucebat ex primo ad se videntes trahere poterat aspectu. Si enim in magnete lapide et sucinis haec esse vis dicitur ut anulos et stipulam et festucas sibi copulent, quanto magis Dominus omnium creaturarum ad se trahere poterat quos volebat.

„Und als Jesus von dort vorüberging, sah er einen Menschen namens Matthäus im Zollhaus sitzen und sprach zu ihm: ‚Folge mir nach.‘ Und er stand auf und folgte ihm nach“ (Mt 9,9). [...] An dieser Stelle kritisieren Porphyrios und der Kaiser Julian¹ teils die Unwissenheit des lügnerischen Geschichtsschreibers,² teils die Dummheit derer, die sofort dem Erretter nachgefolgt sind, als wären sie aus Unvernunft einem jeglichen Menschen nachgefolgt, der sie gerufen hat³ – obwohl doch derart bedeutende Machterweise und Zeichen vorausgegangen waren! Zweifelsohne haben die Apostel, bevor sie zum Glauben kamen, diese gesehen. Sicherlich konnte das Schimmern und die Erhabenheit der verborgenen Gottheit selbst, die sogar im menschlichen Gesicht beständig zurückstrahlte, sie, als sie ihn das erste Mal ansahen, durch den bloßen Anblick zu sich ziehen.⁴ Denn wenn schon in einem magnetischen Stein und in Bernsteinen, wie man sagt, eine solche Kraft ist, dass sie Ringe, einen Strohhalme und Grashalme an sich ziehen, um wie viel mehr konnte dann der Herr aller Geschöpfe diejenigen zu sich ziehen, die er zu sich ziehen wollte?

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Matth. 9,9, Z. 1275] *Arguit in hoc loco Porphyrius et Iulianus Augustus* Eine Beschäftigung Julians mit der konkreten Stelle Mt 9,9 ist nicht überliefert. Wohl aber hebt er hervor, dass Jesus und Paulus sich damit zufrieden gegeben hätten, wenn sie Mägde und Sklaven, und mit

deren Hilfe dann Frauen und Männer wie Cornelius oder Sergius betrügen (ἐξαπατήσουσι) konnten (Jul. Gal. fr. 48,206a–b Masaracchia). An anderer Stelle bemängelt er die auf „Wunderwirkerei“ bzw. „Gaukelei“ (τερατουργία) fixierten Erzählungen der Evangelien sowie deren ausgeklügelte „Betrugsabsicht“ (σκεωπρία), siehe Jul. Gal. fr. 51,218a Masaracchia, vgl. Cook (2000, 139).

(2) [Hier. in Matth. 9,9, Z. 1275–1276] *vel inperitiam historici mentientis*

Dass Porphyrios der Auffassung war, dass die Evangelisten teils unbewandert gewesen seien, teils bewusst gelogen hätten, ist durch andere sicher zuweisbare Texte gut belegt, vgl. hierzu Porph. Chr. fr. 55T. und 56T. Be. mit Anm. 3. Der anonyme Grieche bei Makarios Magnes vertritt ebenfalls die These, dass die Evangelisten keine sachkundigen „Zeugen“, sondern „Erfinder“ gewesen seien:

Ὁ δὲ δρίμυξας καὶ λίαν βλοσυρὸν εἰσαθρήσας πληκτικώτερον ἡμῖν ἔφησε νεύσας τοὺς Εὐαγγελιστὰς ἐφευρετὰς, οὐχ ἱστορας τῶν περὶ τὸν Ἰησοῦν γεγενῆσθαι πράξεων.

„Er aber [sc. der Ἑλλήν bei Makarios Magnes] warf uns scharfe und böse Blicke zu und sagte mit einer tadelnden Kopfbewegung, dass die Evangelisten Erfinder seien und keine Zeugen der Jesus betreffenden Begebenheiten.“ (Mac. Mgn. Apocr. 2,23,1 p. 34 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 15 Harnack).

Der Anonymus bei Makarios Magnes moniert ferner, dass die Evangelisten „lächerlich“ (γελοῖως) und „nicht überzeugend“ (ἀπιθάνως) schrieben, dass die Evangelien „Kindergeschichten“ (παιδικαὶ ἱστορίαι) enthielten, die das ganze Evangelium zu einer „ausgeklügelten Theatervorführung“ (σκηνὴ σεσοφισμένη) machten (Mac. Mgn. Apocr. 3,6,1–4, p. 82–84 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 55 Harnack).

(3) [Hier. in Matth. 9,9, Z. 1276–1278] *vel stultitiam eorum qui statim secuti sunt Salvatorem quasi inrationabiliter quemlibet vocantem hominem sint secuti*

Der Vorwurf der Dummheit der Jünger, die sich in der Konsequenz auch auf die Christen insgesamt als Jesusanhänger bezieht, gehört seit Kelsos zum polemischen Arsenal platonischer Christenkritik, vgl. siehe Orig. Cels. 1,9; 1,23; 8,49. Auch in der Schrift *De philosophia ex oraculis haurienda* wirft Porphyrios den Christen ἄνοια bzw. *dementia* vor, siehe Porph. Phil. ex orac. fr. 345F., 45–46 Smith; Porph. Phil. ex orac. fr. 345aF., 60–61 Smith. Eusebios kommt an einigen Stellen seiner apologetischen Schriften auf diesen Vorwurf gegen das Christentum (ἄλογος πίστις)

zu sprechen und könnte damit indirekt auf die Anschuldigungen des Porphyrios reagieren, siehe Eus. PE 1,1,11; 1,2,4 (= Porph. Chr. fr. 88D. Be.); 1,3,1; 1,5,2; Eus. DE 1,1,12 (= Porph. Chr. fr. 85D. Be.). Der Vorwurf der Dummheit der Jesusjünger impliziert natürlich auch, dass Jesus vernünftige Menschen nicht von seiner Botschaft überzeugen könne, und so stellt die vorliegende Passage auch eine indirekte Jesus-Kritik dar. Cook (2000, 139) zieht in diesem Kontext eine Parallele zur Stilisierung des Pythagoras durch Porphyrios: Dieser habe durch seine „Reden“ bzw. „Worte“ (τοῖς λόγοις) mehr als 2000 Menschen an sich gezogen (εἰς αὐτὸν ἐπέστρεψεν), siehe Porph. VPyth. 20. „Presumably Porphyry would claim that Pythagoras captured people by the art of reason – in contrast to Jesus’ command to follow him.“ (Cook 2000, 139).

(4) [Hier. in Matth. 9,9, Z. 1280–1282] *Certe fulgor ipse et maiestas divinitatis occultae quae etiam in humana facie relucebat ex primo ad se videntes trahere poterat aspectu* Hieronymus zeichnet hier Christus in Erwiderung auf Porphyrios und Julian bewusst als wundertätigen Sohn Gottes. Die Beschreibung erinnert an die literarische Motivik eines „göttlichen Menschen“ (θεῖος ἄνθρωπος). Neben „Zeichen und Wundern“, die Hieronymus im Kontext ebenfalls hervorhebt, ist das Erstrahlen der Gesichter in göttlichem Glanz ein beliebter Topos bei der Beschreibung von θεῖοι ἄνδρες, der sich z.B. auch in Biographien über spätantike Philosophen wie Plotin, Proklos oder Isidor und auch in der christlichen Hagiographie findet; siehe dazu die Belege bei Bieler (1935, 53–54) und Becker (2013, 221).

59F.

**Hier. in psalm. 77,2, Z. 67–82; CChr.SL 78A, p. 66–67 Morin
= fr. 10 Harnack = fr. 25 Ramos Jurado et al.**

Dicitur ergo in Matthaeo ,Haec, inquit, facta sunt, ut impleretur quod scriptum est in Asaph propheta. ‘ Sic invenitur in omnibus veteribus codicibus, sed homines ignorantes tulerunt illud. Denique multa evangelia usque hodie ita habent ,Ut impleretur quod scriptum est per Esaiam prophetam: Aperiam in parabola os meum, eloquar propositiones ab initio. ‘ Hoc Esaias non loquitur, sed Asaph. Denique et inpius ille Porphyrius proponit adversum nos hoc ipsum, et dicit: ,Evangelista vester Matthaeus tam inperitus fuit, ut diceret, quod scriptum est in Esaia propheta, Aperiam in parabola os meum, eloquar propositiones ab initio. ‘ Ergo simpliciter dicamus: quomodo

- 15 *illud in evangelio scriptum est, scriptum est in Matthaeo et Iohanne quod Dominus noster hora sexta crucifixus sit, rursum scriptum est in Marco quia hora tertia crucifixus sit. Hoc videtur esse diversum, sed non est diversum. Error scriptorum fuit [...].*

Es heißt also bei Matthäus: „Dies“, sagt er, „ist geschehen, damit erfüllt werde, was geschrieben steht bei Asaph dem Propheten.“¹ (Mt 13,35) So findet man es in allen alten Codices, doch unwissende Menschen haben es entfernt. Infolgedessen haben bis heute viele Evangelientexte die folgende

- 5 Lesart: „Damit erfüllt werde, was aufgeschrieben wurde durch Jesaja den Propheten: ‚Ich werde meinen Mund öffnen, um ein Gleichnis zu sagen, ich werde meine Vorstellungen von Anfang an kundtun.‘“ Das sagt nicht Jesaja, sondern Asaph. Infolgedessen bringt auch jener unfrome Porphyrios genau das gegen uns vor, und er sagt: „Euer Evangelist Matthäus war derart
10 unbewandert, dass er gesagt hat, dass das beim Propheten Jesaja geschrieben steht: ‚Ich werde meinen Mund öffnen, um ein Gleichnis zu sagen, ich werde meine Vorstellungen von Anfang an kundtun.‘“² Daher wollen wir vereinfacht sagen:³ Wie dies im Evangelium geschrieben ist, so steht auch bei Matthäus und Johannes, dass unser Herr in der sechsten Stunde gekreuzigt wurde, wohingegen bei Markus geschrieben steht, dass er in der dritten
15 Stunde gekreuzigt worden sei.⁴ Dies scheint ein Widerspruch zu sein, doch es ist kein Widerspruch. Es war ein Kopistenfehler [...].

Anmerkungen:

(1) [Hier. in psalm. 77,2, Z. 67–68] *Dicitur ergo in Matthaeo, Haec, inquit, facta sunt, ut impleretur quod scriptum est in Asaph propheta.* Hieronymus bezieht sich hier auf das große Gleichniskapitel des *Matthäusevangeliums*, genauer gesagt auf einen Passus, der auf das Gleichnis vom Sauerteig folgt (Mt 13,35). Dort wird ein Zitat aus Ps 78,2 (77,2 LXX) geboten, das als Erklärung dafür dienen soll, weshalb Jesus zu den Menschenmengen in Gleichnissen sprach. Das Psalmzitat wird sowohl im hebräischen als auch im *Septuaginta*-Psalter Asaph zugeschrieben. Einige Textzeugen bieten bei Mt 13,35 allerdings den Namen Jesaja, woraus eine falsche Quellenangabe des Psalmzitats resultiert. Daher behauptet Hieronymus an der vorliegenden Stelle, dass die ältesten Codices den korrekten Namen Asaph enthielten. Im Kontext der vorliegenden Stelle erklärt Hieronymus die falsche Namensangabe mit einem Kopistenfehler (*error scriptorum*), siehe Hier. in psalm. 77,2, Z. 82–91 Morin. In seinem *Matthäuskommentar* äußert sich Hiero-

nymus ähnlich, vgl. Hier. in Matth. 13,35, Z. 929–957, p. 110–111 Hurst/Adriaen und Muscolino (2009, 463 Anm. 25).

(2) [Hier. in psalm. 77,2, Z. 73–77] *Hoc Esaias non loquitur, sed Asaph. Denique et inpius ille Porphyrius proponit adversum nos hoc ipsum, et dicit: ‚Evangelista vester Matthaeus tam inperitus fuit, ut diceret, quod scriptum est in Esaia propheta, Aperiam in parabola os meum, eloquar propositiones ab initio.‘* Die Kritik erinnert an die ebenfalls bei Hieronymus überlieferten Vorwürfe gegen den Markusevangelisten (Cook 2000, 140), der gemäß einer Aussage des Porphyrios im 14. Buch von *Contra Christianos* ebenfalls nicht korrekt aus dem *Alten Testament* habe zitieren können, weil er Jesaja und Maleachi verwechselt habe (Porph. Chr. fr. 45F. Be.). Die Kritik des Porphyrios an Mt 13,35 stand vielleicht ebenfalls im 14. Buch von *Contra Christianos* und impliziert dreierlei:

- a) Viele Handschriften des *Matthäusevangeliums* erwähnen in Mt 13,35 überhaupt keinen Namen (Schröder 1957, 197), sondern bieten die Lesart: ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος. Porphyrios muss also, damit sein Einwand Berechtigung haben kann, einen Text des *Matthäusevangeliums* benutzt haben, der folgende *lectio difficilior* bot: ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος. Diese ist im ursprünglichen Text des Codex Sinaiticus, einigen Minuskelhandschriften, einer äthiopischen Handschrift sowie in Evangelienabschriften bezeugt, von denen Eusebios und Hieronymus Kenntnis besaßen (Metzger 1971, 33).
- b) Porphyrios scheint die für das *Matthäusevangelium* typischen Reflexions- bzw. Erfüllungszitate auf ihre Korrektheit überprüft zu haben. Die formelhafte Einleitung dieser Zitate besteht aus einem variablen Muster, das Passivformen des Verbs πληροῦν meist mit einem Aorist Partizip Passiv des Verbs λέγειν (ῥηθείς/ῥηθέν) und mit der Präpositionalwendung διὰ τοῦ προφήτου/διὰ τῶν προφητῶν kombiniert, vgl. z.B. Mt 1,22; 2,17; 2,23; 3,3 u.ö. Da mithilfe derartiger, auf das *Alte Testament* rekurrerender Zitate das Wirken und Wesen Jesu theologisch und prophetisch gedeutet wurde, bot inkorrektes Zitieren Porphyrios die Gelegenheit, über den Umgang der neutestamentlichen Autoren mit dem *Alten Testament* zu reflektieren. Da unter den Christen zur Zeit des Porphyrios nicht nur das *Alte Testament*, sondern auch die neutestamentlich gewordenen Schriften als göttlich inspiriert galten (vgl. z.B. Orig. Princ. 4,1,1),

ergaben sich aus der Kritik des Porphyrios schwerwiegende Zweifel an der Theopneustie der christlichen Bibel. Kopistenfehler scheint Porphyrios dabei nicht in Erwägung gezogen zu haben. Vielmehr schrieb er alles Fehlerhafte den biblischen Autoren selbst zu.

- c) Dass Porphyrios in seinem Text die falsche Quellenangabe erkannte, lässt Rückschlüsse auf die profunden Bibelkenntnisse des Porphyrios zu. Nicht nur dürfte er sehr genau den Propheten Jesaja gekannt haben, sondern auch den Psalter.

(3) [Hier. in psalm. 77,2, Z. 77–78] *Ergo simpliciter dicamus* Während Harnack in seiner Ausgabe (Porph. Chr. fr. 10 Harnack) den vorliegenden Passus aus dem Psalmenkommentar des Hieronymus nach *Aperiam in parabola os meum* enden ließ (Hier. in psalm. 77,2, Z. 77), bedauerte er später, „das Zitat aus Hieronymus nicht bis zum Ende abgedruckt“ zu haben (Harnack 1921a, 277 Anm. 3). Denn Harnack vermutet, dass der von Hieronymus dargelegte Widerspruch hinsichtlich der Kreuzigungszeit Jesu ebenfalls auf Porphyrios zurückgeht; siehe dazu die folgende Anmerkung.

(4) [Hier. in psalm. 77,2, Z. 79–81] *scriptum est in Matthaeo et Iohanne quod Dominus noster hora sexta crucifixus sit, rursum scriptum est in Marco quia hora tertia crucifixus sit* Zu den Zeitangaben der Kreuzigung siehe Mk 15,25; Mt 27,45; Lk 23,44. Harnack (1921a, 276; 277 Anm. 3) ist der Auffassung, dass Hieronymus hier implizit auf Porphyrios anspielt. Grundlage dieser These ist ein Scholion zu Mk 15,25, das Victor von Capua (6. Jh. n.Chr.) zugeschrieben ist und dessen Wortlaut Harnack (1921a, 276–277 Anm. 2) mit Unterbrechungen zitiert. Porphyrios wird darin zwar nicht namentlich genannt. Gemäß Harnack (1921a, 277) hat Victor von Capua jedoch das Werk des Pacatus *Contra Porphyrium* rezipiert, aus dem er die porphyrianische Kritik gekannt habe. Bemerkenswert ist immerhin, dass in dem Scholion neben den widersprüchlichen Angaben zur Kreuzigungszeit (dritte oder sechste Stunde?) auch die Kritik an der falschen Zitatangabe des Markus am Beginn seines Evangeliums erwähnt wird (Text bei Harnack 1921a, 277, Schluss der Anm. 2 von S. 276). Diese Kritik der falschen Zitatangabe in Mk 1,2–3 (Jesaja statt Maleachi) ist durch ein sicher zuweisbares Fragment in ihrer porphyrianischen Herkunft gesichert (Porph. Chr. fr. 45F.–46T. Be.).

60T.

**Hier. Hebr. quaest. in Gen. 1,10; CChr.SL 72, p. 3–4 De Lagarde/
Morin/Adriaen**

= fr. 55(b) Harnack = fr. 51 Ramos Jurado et al.

„Et congregationes aquarum vocavit maria. ‘Notandum quod omnis congregatio aquarum, sive salsae sint sive dulces, iuxta idioma linguae hebraicae maria nuncupentur. Frustra igitur Porphyrius evangelistas ad faciendum ignorantibus miraculum eo, quod dominus super mare ambulaverit, pro lacu Genesareth mare appellasse calumniatur, cum omnis lacus et aquarum congregatio maria nuncupentur. 5

„Und die Wasseransammlungen nannte er Meere.“ (Gen 1,10) Es muss bemerkt werden, dass jedwede Wasseransammlung, sei das Wasser nun salzig oder süß, nach dem hebräischen Sprachgebrauch „Meer“ genannt wird.¹ Umsonst bringt also Porphyrios seine böswillige Kritik an, dass die Evangelisten deswegen anstatt von „See Genezareth“ vom „Meer“ gesprochen haben, um für die Unwissenden ein Wunder zu bewirken, das darin bestand, dass der Herr über das „Meer“ gegangen sei.² Dabei werden doch jeder See und jede Wasseransammlung „Meere“ genannt.³ 5

Anmerkungen:

(1) [Hier. Hebr. quaest. in Gen. 1,10] *Notandum quod omnis congregatio aquarum, sive salsae sint sive dulces, iuxta idioma linguae hebraicae maria nuncupentur* Derselbe Hinweis auf die semantische Breite des biblisch-hebräischen Wortes für „Meer“ findet sich auch bei Makarios Magnes (Crafer 1913, 366), wo die Bezeichnung des Sees Genezareth als „Meer“ im Sinne einer Katachrese uneigentlich gedeutet wird:

[...] καταχρηστικῶς γὰρ πᾶσα συναγωγὴ ὕδατος ὀνομάζεται θάλασσα, κἂν ἐκ ποταμῶν, κἂν ἐκ λιβάδων συνέστηκεν, ἥτοι παρὰ τὴν θόλῳσιν ἦν ἐκ τῶν ἀνέμων ὑφίσταται συνεχῶς ἢ τὴν θολερὰν πόσιν τὴν γινομένην ἐν αὐτῇ, ἢ τὴν ἁλώδη θέσει οὐ φύσει τυγχάνουσιν.

„[...] In uneigentlicher Bedeutung wird nämlich jede Ansammlung von Wasser ‚Meer‘ genannt, egal, ob sie nun aus Flüssen oder aus Tropfen besteht, entweder aufgrund der Trübung, die sie häufig aufgrund der Stürme zeigt oder wegen der schlammigen Flüssigkeit, die darin entsteht oder wegen der Salzigkeit, die sie der geographischen Lage verdankt und nicht von Natur aus besitzt.“ (Mac. Mgn. Apocr. 3,13,3, p. 118 Goulet).

Dieser Passus gehört in den Kontext der christlichen *solutio* (Mac. Mgn. Apocr. 3,13,1–34, p. 118–130 Goulet) zur paganen *quaestio* über Jesu Seewandel (Mac. Mgn. Apocr. 3,6,1–4, p. 82–84 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 55 Harnack). Da sich sowohl der pagane Einwand als auch die christliche Antwort darauf bei Makarios Magnes und Hieronymus, wenn auch nicht in jedem Detail (Crafer 1913, 376), so doch grundsätzlich ähneln (Geffcken 1907, 302; Bauer 1909, 456), ist es gut möglich, dass beide dieselbe Quelle – eine christliche Erwiderung auf Porphyrios, wahrscheinlich diejenige des Apollinaris von Laodizea – zugrunde legen (Goulet 1984, 452; Cook 2000, 141).

(2) [Hier. Hebr. quaest. in Gen. 1,10] *Frustra igitur Porphyrius evangelistas ad faciendum ignorantibus miraculum eo, quod dominus super mare ambulaverit* Die Perikope vom Seewandel Jesu findet sich bei Mk 6,45–52; Mt 14,22–33; Joh 6,16–21. Eine inhaltlich ähnliche Kritik der angeblich inszenierten und völlig übertrieben dargestellten Wunderwirkerei Jesu in der Seewandel-Perikope findet sich bei Makarios Magnes. Aufgrund der vorliegenden Hieronymus-Passage und der Ähnlichkeit in der christlichen Erwiderung bei Hieronymus und Makarios Magnes (Mac. Mgn. Apocr. 3,13,1–34, p. 118–130 Goulet) ist es als wahrscheinlich anzusehen, dass sie zumindest teilweise inhaltlich auf Porphyrios zurückgeht. Sie sei daher im Wortlaut zitiert:

Φέρε δέ σοι κάκεινην ἐκ τοῦ Εὐαγγελίου τὴν ῥ[ῆ]σιν ἀναπτύξωμεν τὴν γελοίως μὲν ὧδε γραφεῖσαν ἀπιθάνως, γελοιωδέστερον [δ'] ἔχουσαν τὸ διήγημα, ὅπηνίκα τοὺς μαθητὰς ἀπὸ δείτνου προπέμψας ὁ Ἰησοῦς διαπλεῦσαι τὴν θάλασσαν αὐτὸς ἐπέστη τῇ [τετάρτῃ] τῆς νυκτὸς αὐτοῖς φυλακῇ, δεινῶς ὑπὸ τῆς ζάλης τετρυχωμένοις τοῦ χειμῶνος, ἅτε παννύχιον μοχλεῦουσιν {αὐτοῖς} τῇ βία τῶν κυμάτων· τετάρτη γὰρ τῆς νυκτὸς φυλακὴ ἐστὶν ἡ δεκάτη τῆς νυκτὸς ὥρα, μεθ' ἣν ὑπολείπονται τρεῖς ὑστεραίαι ὥραι. Οἱ γοῦν τὴν ἀλήθειαν τῶν τόπων ἀφηγοῦμενοί φασι θάλασσαν μὲν ἐκεῖ μὴ εἶναι, λίμνην δὲ μικράν ἐκ ποταμοῦ συνεστῶσαν ὑπὸ τὸ ὄρος κατὰ τὴν Γαλιλαίαν χώραν παρὰ πόλιν Τιβερίδα, ἣν καὶ μονοξύλοις μικροῖς διαπλεῦσαι ῥάδιον ἐν ὥραις οὐ πλεῖον δύο, μήτε δὲ κύμα μήτε χειμῶνα χωρῆσαι δυναμένην. Ἔξω τοίνυν τῆς ἀληθείας πολὺ βαίνων ὁ Μάρκος σφόδρα γελοίως τοῦτο συγγράφ[ει] τὸ μῦθευμα τὸ διανυθειῶν [ώ]ρῶν ἐννέα τῇ δεκάτῃ τὸν Ἰησοῦν ἐπιβάντα – τουτέστι τῇ τετάρτῃ τῆς νυκτὸς φυλακῇ – εὐρεῖν ἐπιπλέοντας τῷ λάκκῳ τοὺς μαθητάς· εἴτα θάλατταν λέγει, καὶ οὐχ ἀπλῶς θάλατταν, ἀλλὰ καὶ χειμαζομένην καὶ δεινῶς ἀγριαίνουσαν καὶ τῇ τῶν κυμάτων ταραχῇ φοβερὸν σφαδάζουσαν, ἵν' ἐκ τούτων ὡς μέγα τι τὸν Χριστὸν ἐνεργήσαντα σημεῖον εἰσαγάγῃ, χειμῶνά τε πολλὸν παύσαντα καὶ ἐξαίσιον, κάκ βυθοῦ καὶ πελάγους σεσωκῶτα τοὺς μαθητάς μικροῦ κινδυνεύοντας. Ἐκ τοιούτων παιδικῶν ἱστοριῶν ἐγνώκαμεν σκηνὴν σεσοφισμένην εἶναι τὸ Εὐαγγέλιον.

„Nun denn! So wollen wir auch jene Erzählung aus dem Evangelium aufschlagen, die an sich schon lächerlich geschrieben ist und nicht überzeugt, aber noch lächerlicher im erzählerischen Detail ist, wo Jesus nach der Speisung die Jünger vorausschickte, das Meer zu durchfahren und dann selbst ihnen erschien zur [vierten] Nachtwache, als sie geplagt waren von der Heftigkeit des Sturms, weil sie die ganze Nacht ihre Mühe mit den gewaltigen Wellen hatten. Denn die vierte Nachtwache ist die zehnte Stunde der Nacht, nach der noch drei Stunden übrig bleiben. Diejenigen nun, die von der wahren Beschaffenheit der Örtlichkeiten berichten, sagen, dass es dort kein Meer gebe, sondern einen kleinen See, der aus einem Fluss bestehe und am Fuße des Gebirges im galiläischen Gebiet bei der Stadt Tiberias gelegen sei. Ihn könne man auch mit kleinen Einbaum-Booten ohne Probleme durchfahren in nicht mehr als zwei Stunden, da Wellengang und Sturmentwicklung dort nicht vorkommen könnten. Sehr weit weg von der Wahrheit bewegt sich also Markus, wenn er dieses äußerst lächerliche Schauermärchen niederschreibt, dass Jesus nach Ablauf von neun Stunden in der zehnten Stunde – d.h. in der vierten Nachtwache – herbeigekommen sei und die Jünger auf dem Teich fahrend vorgefunden habe. Dann spricht er vom Meer, und nicht einfach vom Meer, sondern vom sturmgepeitschten, heftig aufgewühlten und vom Wogenschwoll furchtbar unruhigen Meer, um aufgrund dieser Beschreibungen Christus als einen großen Wundertäter einzuführen, der einen ungeheuer gewaltigen Sturm gestillt und seine Jünger aus der Tiefe und dem Meer gerettet habe, die kurzzeitig in Gefahr waren. Aus Kindergeschichten wie diesen erkennen wir, dass das Evangelium eine ausgeklügelte Theatervorstellung ist.“ (Mac. Mgn. Apocr. 3,6,1–4, p. 82–84 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 55 Harnack).

Mit den in dieser paganen *quaestio* erwähnten Menschen mit Ortskenntnissen (Mac. Mgn. Apocr. 3,6,2, p. 82 Goulet: Οἱ γοῦν τὴν ἀλήθειαν τῶν τόπων ἀφηγοῦμενοι) könnten entweder Anwohner oder literarische Quellen eines Flavius Josephus oder Strabo gemeint sein (siehe unten Anm. 3 zum vorliegenden Testimonium). Sie bilden in jedem Fall einen Kontrast zu den Unwissenden, denen die Evangelisten Porphyrios gemäß durch ihre literarische Übertreibung ein Wunder vorgaukeln wollten (Hier. Hebr. *quaest.* in Gen. 1,10: *faciendum ignorantibus miraculum*). Die bei Hieronymus genannten „Unwissenden“ sind demnach in erster Linie als „Ortsunkundige“ aufzufassen, welche die Größe des Sees Genesareth nicht kennen. Unterschwellig kann diese Bezeichnung auch polemisch zu verstehen sein, um das wundergläubige, unkritische Naturell jener zu kritisieren, die sich aufgrund von Evangelientexten wie der Seewandel-Perikope dem Christentum zuwenden. Während der anonyme Hellene bei Makarios Magnes den Anschein erweckt, den See Genesareth selbst nicht gesehen zu haben, ist es aufgrund der geographischen Herkunft des Porphyrios aus Tyros zumindest möglich, dass er diesen See durch Autopsie kannte, vgl. Benoit (1947, 558) und ähnlich Ježek (2001, 102), der allerdings den Passus aus dem *Apokritikos* dezidiert für porphyrianisch hält. Ein Indiz dafür könnte sein, dass Por-

phyrios in seiner Jugend den Christen Origenes wohl in Cäsarea Maritima getroffen hat (Porph. Chr. fr. 6F. Be. Anm. 26), und je nach dem, welche Route Porphyrios genommen hat, könnte der See Genezareth auf dem Weg gelegen haben.

(3) [Hier. Hebr. quaest. in Gen. 1,10] *pro lacu Genezareth mare appellasse calumniatur, cum omnis lacus et aquarum congregatio maria nuncupentur* Die Bezeichnung des Sees Genezareth als „Meer“ bei den Evangelisten kann durch einen über die *Septuaginta* vermittelten Hebraismus begründet werden. Denn der alttestamentliche Name dieses Sees lautet כנרת ים (Yam Kinneret), wobei das Substantiv ים „Meer“ bedeutet, aber eben auch Binnengewässer wie Seen bezeichnen kann. Dieser Sprachgebrauch zeigt, dass im Althebräischen nicht nur Meere, sondern auch größere Wasseransammlungen mit ein und derselben Vokabel bezeichnet wurden. Ein eigenes Wort für kleinere bzw. temporäre Wasseransammlungen wie „Sümpfe“ oder „Schilftümpel“ gibt es indes im Althebräischen: אגם (z.B. Ex 7,19; 8,1; Ps 107,35 u.ö.). Die *Septuaginta* überträgt den althebräischen Namen Yam Kinneret wörtlich als θάλασσα Χεναρα bzw. Χενερεθ (Num 34,11), vgl. Hengel (2007, 65 Anm. 125). Wenn demnach im *Markus*-, *Matthäus*- und *Johannesevangelium* vom „(galiläischen) Meer“ (θάλασσα [τῆς Γαλιλαίας]) die Rede ist, so ist dies biblischem Sprachgebrauch bzw. dem biblischen Übersetzungsgriechisch geschuldet. Einzig im *Lukasevangelium* wird die – mit Blick auf die örtlichen Gegebenheiten zutreffendere – Bezeichnung λίμνη Γεννησαρέτ gewählt (Lk 5,1–2; 8,22–23; 8,33), vgl. Nun (2001, 16) und Hengel (2007, 65 Anm. 125).

Dass Porphyrios den Evangelisten in diesem Punkt eine böswillige literarische Übertreibung vorwirft und sie damit der Falschheit und Lüge bezichtigt (Cook 2000, 141), zeigt letztendlich, dass er des Hebräischen nicht mächtig bzw. dass er sich der semantischen Nuancen biblischer Gräzität nicht im Detail bewusst war. Denn er scheint weder den hebräischen Namen des Sees gekannt noch einen Hebraismus in Erwägung gezogen zu haben. Eine weitere Möglichkeit, die beim Zustandekommen der Kritik des Porphyrios in Betracht gezogen werden kann, ist – neben der Möglichkeit einer Autopsie – die Überlieferung der Seebezeichnung bei griechischen Geographikern und in der jüdischen Historiographie, die Porphyrios als Beurteilungsmaßstab bei der Differenzierung zwischen „Meer“ und „See“ gedient haben könnte. Denn Strabo nennt den See Genezareth ausdrücklich nicht „Meer“, sondern λίμνη Γεννησαρίτις (Strab. Geogr. 16,2,16); dazu Radt (2009, 302). Dies tut auch Josephus an zahlreichen Stellen seines

Werks, vgl. z.B. Jos. Ant. Jud. 18,28; 18,36 (jeweils λίμνη ή Γεννησαρῆτις); Jos. Bell. Jud. 2,573 (Γεννησὰρ ή λίμνη). Wie aus *Contra Christianos* hervorgeht (Porph. Chr. fr. 15T. Be. Anm. 11), aber auch anderweitig bezeugt ist (Porph. Abst. 4,11), war Porphyrios mit dem Werk des Josephus vertraut.

61T.

**Petr. Com., Hist. scholast., In evangelia 185; PL 198, 1637C
= fr. e Appendix I Morlet (2011d, 48)**

De diversitate adventus mulierum ad monumentum, quae videtur in evangelistis esse, unde et Porphyrius irridet eos, et de apparitionibus, et de numero angelorum, Glossa Augustini super Matthaeum plene diffinit.

Über die verschiedenen [Angaben] zur Ankunft der Frauen am Grab, die es bei den Evangelisten zu geben scheint, weshalb Porphyrios sie auch verspottet,¹ sowie über die Erscheinungen und die Anzahl der Engel bietet die Erklärung des Augustinus zu Matthäus zahlreiche Erläuterungen.

Anmerkung:

(1) [Petr. Com., Hist. scholast., In evangelia 185] *De diversitate adventus mulierum ad monumentum, quae videtur in evangelistis esse, unde et Porphyrius irridet eos* Dieser Text des mittelalterlichen Theologen Petrus Comestor (12. Jh. n.Chr.) ist von Morlet (2011d, 48) als neues Testimonium zu *Contra Christianos* vorgeschlagen worden. Mit diesem Textfund wird die in den letzten Jahren sich abzeichnende Tendenz bestätigt, dass trotz der spätantiken Edikte zur Vernichtung von *Contra Christianos* auch im Mittelalter – und zwar im Westen wie im Osten – Kenntnis von *Contra Christianos* vorhanden war. Die Anhaltspunkte für die Bekanntheit von *Contra Christianos* im Mittelalter waren bislang eher dürftig (Beatrice 1991, 122). Hatte bereits Harnack einen Text aus dem 11. Jh. n.Chr. von Theophylaktos in seine Sammlung aufgenommen (Porph. Chr. fr. 68F. Be.), so sind seit 2010 weitere Zeugnisse bzw. Fragmente von *Contra Christianos* aus der Feder des Michael Psellos (11. Jh. n.Chr. = Porph. Chr. fr. 66F.–67F. Be.), des Michael Glykas (12. Jh. n.Chr. = Porph. Chr. fr. 48T.–49T. Be.) – siehe dazu Goulet (2010) und Cook (2012) – sowie des Isho’Dad von Merv (9. Jh. n.Chr. = Porph. Chr. fr. 54T. und 62T. Be.) – siehe dazu Morlet (2011d, 49) – publiziert worden. Im Falle von Petrus Comestor und Isho’Dad von

Merv liegen Texte vor, die einen Einblick in bisher unbekannte Inhaltsaspekte von *Contra Christianos* gewähren. Das frühneuzeitliche Textstück des Damaskenos Studites (16. Jh. n.Chr.), das ebenfalls von Richard Goulet 2010 als neues Testimonium für *Contra Christianos* vorgeschlagen wurde, ist in seinen porphyrianischen Bezügen zweifelhaft; siehe dazu Porph. Chr. fr. 132D. Be. Anm. 5.

Was das vorliegende Zeugnis aus Petrus Comestor angeht, so weist Morlet (2011d, 48–49) selbst auf ein Quellenproblem hin. Denn Petrus Comestor führt zwar Augustinus an, aber in dessen Schrift *De consensu evangelistarum* – auf die hier wahrscheinlich Bezug genommen wird (*Glossa Augustini*) – finden sich keine expliziten Hinweise darauf, dass Augustinus speziell auf von Porphyrios aufgeworfene Probleme reagiert: Zwar gehe Augustinus in diesem Werk auf die Erscheinungen des Auferstandenen, auf die Frauen, die zum Grab kamen, und auf die Anzahl der erschienenen Engel ein. Doch eine direkte Auseinandersetzung mit Porphyrios liege nicht vor. Wenn Petrus Comestor den Namen des Porphyrios nicht selbst hinzugefügt hat, was freilich eine Möglichkeit ist (Morlet 2011d, 48), dann könnte er entweder eine mit Glossen versehene Augustinus-Handschrift benutzt haben, in der sich zwar der Name des Porphyrios fand, die aber heute verloren ist, oder aber eine andere Quelle, die wir heute ebenfalls nicht mehr besitzen. Was letzteren Fall angeht, so weist Morlet (2011d, 49) zurecht darauf hin, dass Pacatus hier in Frage kommen könnte. Von Pacatus (frühes 5. Jh. n.Chr.) stammt die einzige auf Lateinisch verfasste Replik auf *Contra Christianos*, von der wir wissen (Harnack 1921a); siehe dazu folgende Stücke in der vorliegenden Textsammlung: Porph. Chr. fr. 53T., 74T.–75T., 122D.–126D. Be.

Die im Text gebotene Information über die spöttische Kritik des Porphyrios ist jedenfalls inhaltlich neu und hat keine Parallele in irgendeinem bislang bekannten Fragment von oder Testimonium zu *Contra Christianos* (Morlet 2011d, 48). Demnach hat Porphyrios bemängelt, dass in den Auferstehungsberichten der Evangelien, die alle ein und dasselbe Ereignis behandeln, jeweils von verschiedenen Frauen berichtet wird, die zum leeren Grab gekommen seien (Mt 28,1: Maria von Magdala und die andere Maria; Mk 16,1: Maria von Magdala, Maria, die Mutter des Jakobus, Salome; Lk 24,10: Maria von Magdala, Johanna, Maria, die Mutter des Jakobus, und die anderen mit ihnen; Joh 20,1: Maria von Magdala). Das Konstatieren von Widersprüchen zwischen den kanonischen Evangelien, das ein vergleichendes Lesen voraussetzt, ist eine beliebte bibelkritische Methode des Porphyrios, die auch durch andere, sicher zuweisbare Textstücke abgesichert ist (vgl. z.B. Porph. Chr. fr. 55T. Be.). Deshalb ist es ihm ohne Zweifel zuzutrauen, dass

er auch die Auferstehungsberichte auf Widersprüche geprüft hat. Beispiele für das Konstatieren von Widersprüchen bieten auch Porph. (?) Chr. fr. 15 Harnack (= Mac. Mgn. Apocr. 2,22,1–2,23,6, p. 30–34 Goulet), wo Unterschiede in den Erzählungen über den Tod Christi aufgelistet werden, und ein Fragment, das Harnack dem Pacatus zugeschrieben hat (Pacat. Contr. Porph. III = Harnack 1921a, 270 = Porph. Chr. fr. 124D. Be.). In einem Text des *Apokritikos*, der sich mit den Erscheinungen des Auferstandenen befasst, wird auch Maria von Magdala namentlich erwähnt (Mac. Mgn. Apocr. 2,25,2, p. 36 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 64 Harnack), vgl. Morlet (2011d, 48). Siehe zur Widerspruchsthematik auch das unmittelbar folgende Stück der vorliegenden Textsammlung von Isho'Dad von Merv.

62T.

Isho'Dad von Merv, Comm. in Joh., p. 278–279 Gibson = fr. b Appendix II Morlet (2011d, 49)

*Julianus*¹ and *Porphyry*² the wicked here accuse the Evangelists of disagreement, that is to say, about the times forsooth and the hours, in regard to the Resurrection of our Lord. Matthew says, In the evening of the Sabbath, as the first day of the week was dawning (vgl. Mt 28,1), came Mary and Mary. But Mark says, In the morning of the first day of the week, at the rising of the sun, they came (vgl. Mk 16,2); and Luke, On the first day of the week, while it was yet dark, they came (vgl. Lk 24,1); and John says, *On the first day of the week came the Magdalene, while it was yet dark* (vgl. Joh 20,1).

5

Anmerkungen:

(1) [Isho'Dad von Merv, Comm. in Joh., p. 278] Julianus Siehe hierzu Jul. Gal. fr. 96 Masaracchia. Guida (1994, 206–223, hier 207, test. VII) listet den vorliegenden Text als neues Testimonium für Julians *Contra Galilaeos*.

(2) [Isho'Dad von Merv, Comm. in Joh., p. 278] and Porphyry Der vorliegende Text aus dem *Johanneskommentar* des Isho'Dad von Merv, Bischof von Hadatha und syrischer Theologe im 9. Jh. n.Chr., wurde von Morlet (2011d, 49) als neues Testimonium zu *Contra Christianos* vorgeschlagen. Der Text stellt, wie bereits das unmittelbar vorangehende Stück der vorliegenden Textsammlung aus Petrus Comestor, einen Beleg dafür dar, dass sich Porphyrios in *Contra Christianos* mit den Widersprüchen

der Auferstehungsberichte der kanonischen Evangelien auseinandersetzte. Der vorliegende Text zielt nicht – wie im Textstück aus Petrus Comestor – auf die unterschiedlichen Erwähnungen von Frauen in diesen Berichten, sondern auf die verschiedenen chronologischen Angaben der Evangelisten darüber, wann die Frauen ans leere Grab kamen. Da sich die Kritik auf dieselben Bibelpassagen bezieht, besteht insofern doch auch ein thematischer Bezug zu dem Textstück aus Petrus Comestor (Morlet 2011d, 48–49).

2.3 Zu Jesus Christus und seinen Aussprüchen

63T.

Didym. in psalm. 43,2 [308,1–14], p. 102–104 Gronewald
= Gronewald (1968) = fr. 11 Ramos Jurado et al. = CPF I,1,3,2 Nr. 83/3T

- „ὁ θεός, ἐν τοῖς ὥσιν ἡμῶν ἠκούσαμεν, οἱ πατέρες ἡμῶν ἀνήγγειλαν ἡμῖν.“
 [...] τὸ κατὰ προσθήκην διδόμενον [ὥτί]ον ἐπιστ[ημονικόν] ἐστιν, θεο-
 πρεπ[ῶ]ς λόγων ἀκούει. καὶ ὅταν τοῦτο προστεθῇ, ἡ παιδεία αὐτοῦ λοιπὸν
 [τὰ] ὅτα διαν[οίγει, τοῦτο τὸ π]ροστεθέ[ν, τὸ ἄλ]λο ὡτίον, τὸ ἐπιστημονικόν,
 5 τὸ θεοπρεπῶς ἀκούον, τὸ δυνάμενον [εἰ]πεῖν· „ἤκουσ[α ἄρρητα ῥήμ]ατα“·
 οὐ [παντὸ]ς γάρ ἐστιν τοῦτο εἰπεῖν, ἀλλὰ τοῦ προσθήκην ὡτὸς λαβόντος
 [θ]ε[ό]θεν. ταῦτα ἐν [νῶ ὁ σωτ]ήρ ἔχων [ἔλεγεν]· „ὁ ἔχων ὅτα ἀκούειν
 ἀκουέτω“. οὐ πάντες δὲ εἶχον τὰ ἀκούοντα τῶν Ἰησοῦ ἐπικε[καλυμμ]
 ἐνων λόγῳ[ν, τῶν] ἐν παραβολαῖς ἀπαγγελλομένων λόγων. ὅθεν ἐμάνη
 10 Πορφύριος καὶ ἐν τούτῳ.

- „Gott, mit unseren Ohren haben wir es gehört, unsere Väter haben es uns erzählt.“¹ (Ps 43,2 LXX) [...] Das zusätzlich verliehene Ohr ist zum Verstehen fähig,² auf eine gottgemäße Weise hört es Worte. Und sobald dies hinzugefügt ist, öffnet seine Erziehung künftig [die] Ohren, dieses hinzugefügte,
 5 das andere Ohr, das zum Verstehen fähig ist, das gottgemäß hört, das sagen kann: „Ich habe unaussprechliche Worte gehört.“³ Denn nicht [jeder] kann dies sagen, sondern nur der, der von Gott ein Zusatzohr empfangen hat. Dies hatte der Er[retter im Sinn], [als er sagte]: „Wer Ohren hat zu hören, der höre!“⁴ Nicht alle aber besaßen die Ohren für die verhüllten Worte Jesu, für
 10 die Lehren, die in Gleichnissen verkündet wurden.⁵ Deshalb zeigt Porphyrios auch in diesem Punkt seinen Wahnsinn.⁶

Anmerkungen:

(1) Didym. in psalm. 43,2 [308,1] „ὁ θεός, ἐν τοῖς ὡσὶν ἡμῶν ἠκούσαμεν, οἱ πατέρες ἡμῶν ἀνήγγειλαν ἡμῖν.“ Den ersten Teil dieses Zitats aus Ps 43,2 LXX (ὁ θεός, ἐν τοῖς ὡσὶν ἡμῶν ἠκούσαμεν) interpretiert Didymos im Folgekontext im Sinne einer Lehre des doppelten – natürlichen und übernatürlichen – Hörvermögens. Linguisti (1999, 632–633) und Muscolino (2009, 531 Anm. 68) weisen darauf hin, dass es im jüdisch-christlichen Platonismus die Vorstellung vom „Ohr der Seele“ gebe, die hier im Hintergrund stehe, vgl. z.B. Phil. Jud. De virt. 147 (τοῖς ὅτα ἔχουσιν ἐν ψυχῇ), Clem. Alex. Strom. 5,1,2,1 (πίστις ὅτα ψυχῆς). Im Rahmen seiner Vorstellung von der „göttlichen bzw. göttlicheren Wahrnehmung“ (αἴσθησις θεία bzw. θειοτέρα), die der physischen Sinneswahrnehmung übergeordnet sei, kommt Origenes auch auf „göttlichere Ohren“ (θειοτέρων [...] ὠτῶν) zu sprechen, die für die Worte Gottes empfänglich seien (Orig. Cels. 7,34).

(2) Didym. in psalm. 43,2 [308,8–9] τὸ κατὰ προσθήκην διδόμενον [ὥτι]-ον ἐπιστ[ημονικόν] ἐστὶν Didymos begründet seine Lehre vom doppelten Hörvermögen im Kontext dieser Psalmauslegung mit einem Zitat aus Jes 50,4–5, wo davon die Rede ist, dass Gott dem sprechenden Ich ein Ohr hinzufüge und die „Erziehung“ (παιδεία) Gottes die Ohren öffne.

(3) Didym. in psalm. 43,2 [308,11] „ἤκουσ[α ἄρρητα ῥήμ]ατα“ In diesem fast wörtlichen Zitat aus dem zweiten *Korintherbrief* (2 Kor 12,4) erzählt Paulus von sich selbst in der dritten Person und berichtet von einer ekstatischen Erfahrung, nämlich davon, wie er ins Paradies entrückt wurde und dort „unsagbare Worte“ hörte. Das Zitat dient Didymos als Beleg sowohl für das übernatürliche, gottgemäße Hören als auch dafür, dass es eine Dimension der Gottesunmittelbarkeit gibt, die paganen Philosophen wie Porphyrios verborgen bleibt.

(4) Didym. in psalm. 43,2 [308,12] „ὁ ἔχων ὅτα ἀκούειν ἀκούετω“ Das hier zitierte formelhafte Jesus-Logion kommt in dieser Partizipialkonstruktion (ὁ ἔχων) im *Lukasevangelium* vor (Lk 8,8; 14,35), ohne den finalen Infinitiv ἀκούειν auch im *Matthäusevangelium* (Mt 11,15; 13,9; 13,43). Im *Markusevangelium* wird die Formel samt finalem Infinitiv mit einem verallgemeinernden Relativsatz oder einem Konditionalsatz ausgedrückt (Mk 4,9; 4,23). In den synoptischen Evangelien dient dieser „Weckruf“ (Berger 2005, 179) sowohl allgemein zur Betonung wichtiger Lehren Jesu als auch im Beson-

deren zur Unterstreichung zentraler Gleichnisaussagen. Didymos sieht darin seine Lehre vom doppelten Hörvermögen bestätigt.

(5) Didym. in psalm. 43,2 [308,12–13] οὐ πάντες δὲ εἶχον τὰ ἀκούοντα τῶν Ἰησοῦ ἐτίκε[καλυμμ]ένων λόγῳ[ν, τῶν] ἐν παραβολαῖς ἀπαγγελλομένων λόγων Dass nicht alle die hinzugefügten Ohren haben, die zum angemessenen Verstehen der in Gleichnissen verhüllten Lehren Jesu nötig seien, ist im Grunde schon auf Porphyrios gemünzt, der im Folgekontext dann namentlich genannt wird. Wie bereits Gronewald (1968) vorgeschlagen hat, bezieht sich Didymos hier auf die Kritik des Porphyrios an den Gleichnissen der synoptischen Evangelien. Wie diese Kritik im Einzelnen ausgesehen hat, ist mangels authentischer Porphyrios-Texte nicht im Detail zu eruieren. Durch ein sicher zuweisbares Fragment ist immerhin belegt, dass Porphyrios sich mit dem großen mattheischen Gleichniskapitel (Mt 13) beschäftigt hat: Hieronymus überliefert eine Kritik des Porphyrios an dem Erfüllungszitat in Mt 13,35 (Porph. Chr. fr. 59F. Be.) – an einem Text also, der sich unmittelbar an die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig anschließt. Der von Gronewald (1968) herangezogene Paralleltext aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes über die Reich-Gottes-Gleichnisse aus Mt 13 könnte deshalb dem Inhalt nach von Porphyrios beeinflusst sein. Darin werden Bildungsmängel des christlichen Leserpublikums postuliert und (1.) die inhaltliche Absurdität des Gesagten, (2.) die fehlende Deutlichkeit (σαφήνεια) sowie (3.) die sprachliche Mangelhaftigkeit der Gleichnistexte kritisiert, die ihrem göttlichen Gegenstand unangemessen seien:

Καὶ περὶ μὲν τοῦ παρελθεῖν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ὧδε, ἄλλο δὲ μυθωδέστερον τούτου καθάπερ ἐν νυκτὶ δόγμα ψηλαφήσωμεν ἐν τῷ· Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως·, καὶ πάλιν· Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμῃ, καὶ αὐθις· Ὁμοία ἐστὶν ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας·. Ταῦτα γὰρ οὐκ ἀνδρῶν, ἀλλ’ οὐδ’ ὄνειροπολούντων γυναι[ί]ων τὰ μυθάρια· ὅταν γάρ τις περὶ μεγάλων ἢ θείων ἀπαγγέλλῃ, κοινοῖς μὲν ὀφείλει καὶ ἀνθρωπίνους χρῆσθαι πράγμασι σαφήνειας ἕνεκεν, οὐ μὴν οὕτω χυδαίοις καὶ ἀσυνέτοις· ταῦτα <δὲ> τὰ ῥήματα, μετὰ τοῦ ταπεινὰ εἶναι καὶ μὴ πρέποντα τηλικούτοις πράγμασιν, οὐδεμίαν ἔχει ἐν ἑαυτοῖς ἔννοιαν συνετὴν οὐδὲ σαφήνειαν. Καίτοι σφόδρα προσήκεν αὐτὰ εἶναι σαφῆ διὰ τὸ μὴ σοφοῖς μηδὲ συνετοῖς, ἀλλὰ νηπίοις γεγράφθαι, εἰ γε δεῖ κάκεινιν τὴν πεῦσιν μηρυκῆσασθαι ὡς ὁ Ἰησοῦς λέγει· Ἐξομολογοῦμαι σοι, Πάτερ, Κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις, καὶ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ δὲ γέγραπται· Ὅτι κρυπτὰ Κυρίῳ τῷ Θεῷ ἡμῶν καὶ τὰ φανερά ἡμῖν· σαφέστερα οὖν δεῖ εἶναι καὶ οὐκ αἰνιγματὰ δὴ τὰ τοῖς νηπίοις καὶ ἀσυνέτοις γραφόμενα· εἰ γὰρ ἀπὸ τῶν σοφῶν κέκρυπται τὰ μυστήρια, νηπίοις δὲ καὶ θηλαζόμενοις ἀλόγως ἐκκέχεται, βέλτιον τὴν ἀλογίαν ζηλοῦν καὶ τὴν ἀμαθίαν· καὶ τοῦτο τῆς σοφίας τοῦ ἐπιδημήσαντος τὸ μέγα κατόρθωμα, κρῦναι μὲν τῶν σοφῶν τὴν ἀκτῖνα τῆς γνώσεως, ἄφροσι δὲ ταύτην ἐκκαλύψαι καὶ βρέφειν.

„Soviel also zum Vergehen des Himmels und der Erde. Eine andere Lehre, die demgegenüber noch fabulöser ist und gleichsam bei Nacht ersonnen wurde, wollen wir nun behandeln: ‚Ähnlich ist das Reich der Himmel einem Senfkorn.‘ (Mt 13,31) Ferner: ‚Ähnlich ist das Reich der Himmel einem Sauerteig.‘ (Mt 13,33) Außerdem: ‚Ähnlich ist das Reich der Himmel einem Kaufmann, der schöne Perlen sucht.‘ (Mt 13,45) Solche Geschichten erzählen doch keine Männer, noch nicht einmal traumversunkene Weibsbilder! Denn immer, wenn man über erhabene und göttliche Dinge spricht, ist es zwar vonnöten, sich aus Gründen der Verständlichkeit allgemein menschlicher Sachverhalte [als Vergleichspunkte] zu bedienen, aber doch nicht derart banaler und unverständiger! Diese Worte befinden sich auf niedrigem Niveau, sind nicht so bedeutenden Gegenständen angemessen und haben zudem in sich keinen einsichtigen Sinn und keine Verständlichkeit. Jedoch geizte es sich gar sehr, dass sie deutlich wären, weil sie ja nicht für Weise und Verständige, sondern für Unmündige aufgeschrieben sind, wenn denn nun auch jene Nachricht wiedergekaut werden soll, als Jesus sagt: ‚Ich preise dich dafür, Vater, Herr des Himmels und der Erde, dass du dies vor den Weisen und Verständigen verborgen und es den Unmündigen offenbart hast‘ (Mt 11,15). Und im *Deuteronomium* steht geschrieben: ‚Das Verborgene ist für den Herrn, unseren Gott, und das Offenbare ist für uns‘ (Dtn 29,28). Das, was für die Unmündigen und Unverständigen geschrieben wird, muss also deutlicher sein und eben nicht voller Rätsel. Denn wenn die Geheimnisse vor den Weisen verborgen sind, aber wider alle Vernunft vor den Unmündigen und säugenden Neugeborenen ausgegossen werden, dann ist es besser, nach Unvernunft und Bildungsmangel zu streben. Und dies ist die große Handlungsmaxime der Weisheit dessen, der auf Erden wandelte: vor den Weisen den Strahl der Erkenntnis zu verbergen, ihn hingegen den Unvernünftigen und Säuglingen zu offenbaren.“ (Mac. Mgn. Apocr. 4,8,1–4,[9],6, p. 250 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 52 und 54 Harnack).

(6) Didym. in psalm. 43,2 [308,13–14] ὁθεν ἐμάνη Πορφύριος καὶ ἐν τούτῳ
Die Kritik des Porphyrios an den Gleichnissen Jesu als Äußerungen seines Wahnsinns zu bezeichnen, lässt die auch von anderen christlichen Autoren verfolgte rhetorische Strategie erkennen, ein Feindbild des Porphyrios zu zeichnen, das ihn als unvernünftig und damit als nicht ernst zu nehmend konstruiert, vgl. Männlein-Robert (2014, 130–131).

64T.

Didym. in Iob. 10,13 [279,25–281,13], p. 148–152 Hagedorn
= Hagedorn/Merkelbach (1966) = fr. 9 Ramos Jurado et al. = CPF
I,1,3,2 Nr. 83/2T

„ταῦτα ἔχων ἐν σεαυτῷ οἶδα ὅτι πάντα δύνασαι· ἀδυνατεῖ δέ σοι οὐδέν.“
[...] πιστῶς δὲ καὶ φ[ρο]νίμ[ως] ἀκουστέον τοῦ „πάντα δύνασαι“, ἵνα μὴ ὑποπέσωμεν τῇ τῷ(ν) δοκητῶν ἀνοίᾳ. ἔστιν δὲ σαφὲς τὸ λεγόμενον διαιρέσει

χρησαμένοις οὕτως· τῶν δυνάμεων αἱ μὲν εἰσιν ἐνερ<γη>τικάι, αἱ δὲ παθη[τι]
 5 καί. καὶ ἐνεργητικάι μὲν εἰσιν, καθ' ἃς ποιοῦμεν, παθη[τικά]ι δέ, καθ' ἃς [γι]
 νόμεθα, αἱ καὶ []λουσα[ι π]ρὸς τὰς ἐνεργεί[ας.] ἐὰν οὖν λέ[γη]ται ὁ θε(εὸς)
 πάν[τα] δύνασθαι, ο[ὗ] δεῖ προσάπτει(ν) αὐτῷ καὶ τὰς παθητικὰς δυνάμεις·
 οὐ γὰρ οἷόν τε εἰπεῖν αὐτὸν γενέσθαι ἄλλο τι – οὐ γὰρ ὑπάρχουσιν αὐτῷ
 αἱ κατ' ἐπιτηδειότητα δυνάμε[ι]ς – οὐδὲ λεκτέον, ὅτι δύναται ψεύδεσθαι ἢ
 10 μετ[α]βάλλεσθαι ἢ ἀρνήσασθαι ἑαυτόν. ἃ ἀρμόζει οὖν θε(ε)ῷ, δυνατὰ αὐτῷ
 λέγω. σοφίζονται γάρ τινες, ὧν ἐστὶ καὶ Πορφύριος καὶ ὅμοιοι, ὅτι εἰ πάντα
 δυνατὰ τῷ θε(ε)ῷ, καὶ τὸ ψεύσασθαι, καὶ εἰ πάντα δυνατὰ τῷ πιστῷ, δύναται
 καὶ κλίνην ποιῆσαι καὶ ἄνθρωπον ποιῆσαι. οὐ τοῦτο δὲ σημαίνεται, ἀλλ'
 ὥσπερ, ἐὰν λέγηται πάντα δυνατὰ τῷ ἱατρῷ, περὶ ἱατρικῆς λέγω, καὶ πάντα
 15 δυνατὰ τῷ κυβερνήτῃ, τὰ ἀρμόζοντα τῇ τέχνῃ αὐτοῦ φημι, οὕτως ἐὰ(ν)
 λέγω πάντα δυνατὰ τῷ θεῷ ἢ [τ]ῷ π[ιστ]ῷ, τοῦτο λέγω, ὅτι <ἃ> ἀρμόζει
 θε(ε)ῷ θε(ε)ῷ δυνατὰ, καὶ <ἃ> ἀρμόζει πιστῷ δύναται πιστός. ταῦτα δὲ ἐστὶν
 τὰ διὰ πίστεως κατορθούμενα. ὅτι δὲ καὶ ἡ γραφὴ τοῦτο οἶδεν, φησὶν περὶ
 θε(ε)ῷ· „εἰ ἀρνησ<ό>μεθα, αὐτὸς πιστὸς μένει. ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ
 20 δύναται.“ καὶ [π]άλιν· „ἐν οἷς ἀδ[υνα]τὸν ψεύσα[σθ]αι τὸν θε(ε)όν.“ ὥ[σ]τ'
 αὐ[τ]ως] δὲ καὶ μετ[ᾱ σ]υνέσ[ε]ως τὸ „ἀδυνατεῖ δὲ σ[οι οὐ]δὲν“ ἐκλ[ημπτέ]
 ον [...].

„Weil du dies in dir hast, weiß ich, dass du alles vermagst. Nichts aber ist dir
 unmöglich.“¹ [...] Gläubig und verständig muss man die Aussage „Du kannst
 alles“ auffassen, damit wir nicht der Unvernunft der Doketen² zum Opfer
 fallen. Das Gesagte ist deutlich für diejenigen, die sich folgender Unterschei-
 5 dung bedienen. Es gibt aktive Fähigkeiten und passive.³ Die aktiven sind die,
 durch welche wir etwas tun, die passiven die, durch welche wir etwas werden,
 die auch [...] im Hinblick auf die Wirkungen. Wenn nun gesagt wird, dass Gott
 alles könne, darf man ihm nicht auch die passiven Fähigkeiten zuschreiben.
 Denn es ist nicht möglich zu sagen, dass er etwas anderes werde – denn er
 10 hat nicht die Fähigkeiten, die durch eine Möglichkeit zu etwas bedingt sind –
 und man darf auch nicht sagen, dass er lügen, sich verändern⁴ oder sich selbst
 verleugnen⁵ kann. Ich sage also: Was zu Gott passt, das ist ihm möglich.
 Denn einige, zu denen auch Porphyrios und Ähnliche gehören, bedienen sich
 intellektueller Kniffe und behaupten, dass, wenn Gott alles möglich sei, er
 15 dann auch lügen könne,⁶ und wenn dem Gläubigen alles möglich sei, er dann
 auch ein Bett herstellen und einen Menschen erschaffen könne.⁷ Aber das ist
 nicht gemeint, sondern es verhält sich im Gegenteil so: Wenn gesagt wird,
 dass dem Arzt alles möglich sei, dann beziehe ich mich auf die Heilkunst, und
 wenn ich sage, dass dem Steuermann alles möglich sei, dann meine ich das,

was seiner Fertigkeit entspricht. Genau das ist gemeint, wenn ich sage, dass 20
 Gott oder dem Gläubigen alles möglich sei: Dann meine ich nämlich, dass
 das, was Gott entspricht, Gott möglich sei, und dass ein Gläubiger das, was
 ihm entspricht, vermag. Dies ist aber das, was durch den Glauben bewirkt
 wird. Da aber auch die Schrift dies weiß, sagt sie von Gott: „Wenn wir [ihn]
 verleugnen, bleibt er treu. Denn er kann sich nicht selbst verleugnen.“⁸ Und 25
 an anderer Stelle: „Darin kann Gott nicht lügen.“⁹ Genauso muss man das
 Wort „dir ist nichts unmöglich“ auffassen [...].

Anmerkungen:

(1) Didym. in Iob. 10,13 [279,25-27] „ταῦτα ἔχων ἐν σεαυτῷ οἶδα ὅτι πάντα
 δύνασαι· ἀδυνατεῖ δέ σοι οὐδέν.“ Dieses an Gott gerichtete Zitat Hiobs
 stammt aus Hiob 10,13 LXX, vgl. hierzu auch Hiob 42,2 LXX. Die Glau-
 bensüberzeugung, dass Gott alles könne, findet sich auch an anderen Stellen
 des *Alten* und *Neuen Testaments*, mehrmals v.a. in den Evangelien, siehe
 Gen 18,14; Sach 8,6 LXX; Mt 19,26; Mk 10,27; Lk 1,37; 18,27; Linguiti
 (1999, 630) und Goulet (2011, 220). Daher ist es nicht zwingend anzuneh-
 men, dass Porphyrios sich in *Contra Christianos* mit genau dieser *Hiob*-
 Passage auseinandergesetzt hat.

(2) Didym. in Iob. 10,13 [280,3-4] τῇ τῷ(ν) δοκητῶν ἀνοίᾳ Der Dokeris-
 mus ist eine gnostisch beeinflusste Geistesströmung, welche in ihrem grund-
 sätzlichen Pessimismus gegenüber Materie und Körperlichkeit die Mensch-
 werdung Gottes verleugnete und dafürhielt, dass der Erlöser während seiner
 Zeit auf Erden nur einen Scheinleib gehabt habe bzw. nur scheinbar ein
 Mensch gewesen sei.

(3) Didym. in Iob. 10,13 [280,6-8] τῶν δυνάμενων αἱ μὲν εἰσιν
 ἐνεργητικαί, αἱ δὲ παθη[τι]καί „Die Unterscheidung von ἐνεργητικῇ
 und παθητικῇ δύναμις entspricht der aristotelischen zwischen ποιητικῇ und
 παθητικῇ δύναμις“ (Hagedorn/Hagedorn/Koenen 1968, 262 Anm. 108).

(4) Didym. in Iob. 10,13 [280,18-20] οὐδὲ λεκτέον, ὅτι δύναται ψεῦδεσθαι
 ἢ μετ[α]βάλλεσθαι Die Vorstellung von der Wahrhaftigkeit und Unwandel-
 barkeit Gottes ist seit den Ausführungen Platons in der *Politeia* (Plat. Resp.
 380d-382e) eine stehende theologische Überzeugung platonischer Lehre,
 vgl. dazu Männlein-Robert (2010, 129-131). Die christliche Theologie
 stimmt, wie nicht nur der vorliegende Didymos-Text beweist, mit diesen

Aussagen über Gott überein, vgl. z.B. im *Neuen Testament* die Stellen Hebr 6,18; Tit 1,2; Jak 1,17.

(5) Didym. in Iob. 10,13 [280,20–21] ἢ ἀρνήσασθαι ἑαυτὸν Anspielung auf einen Passus aus 2 Tim 2,13, der wenig später (281,6–9) ausführlicher zitiert wird.

(6) Didym. in Iob. 10,13 [280,22–25] σοφίζονται γάρ τινες, ὧν ἔστι καὶ Πορφύριος καὶ ὅμοιοι, ὅτι εἰ πάντα δυνατὰ τῷ θεῷ, καὶ τὸ ψεύσασθαι Bereits Kelsos bringt mit Blick auf die Inkarnation Christi vor, dass laut der Glaubensauffassung der Christen Gott entweder wandelbar sei oder dass er die Menschen im Hinblick auf seine Menschwerdung betrogen bzw. getäuscht habe (Orig. Cels. 4,18–19). Hintergrund dieser Kritik sowie der des Porphyrios ist der platonische Gottesbegriff, wonach der ideale, philosophisch definierte Gott nicht lügen oder täuschen kann, vgl. Plat. Resp. 382a–e und Männlein-Robert (2010, 129). Die theologischen Überzeugungen der Christen werden demnach als unvereinbar mit dem platonischen Gottesbegriff dargestellt, wodurch christliche Theologie als ihrem Gegenstand unangemessen verurteilt wird. Die als „intellektueller Kniff“ (σοφίζονται) aufgefasste Attacke des Porphyrios bezieht sich an dieser Stelle auf die aus platonischer Sicht undifferenziert vorgetragene Lehre von der Allmacht Gottes (vgl. Cook 2006, 529), die dann auch das Lügen Gottes potentiell umfassen müsste. Die Überlieferung dieses als sophistisch deklarierten Arguments bei Didymos dem Blinden deutet darauf hin, dass Porphyrios wohl keine Kenntnis besaß von christlichen Positionen, die das potentielle Lügen Gottes bewusst aus der Vorstellung von der göttlichen Allmacht ausklammern. So formuliert bereits gegen Ende des 1. Jh. n.Chr. der *1. Clemensbrief*: οὐδὲν γὰρ ἀδύνατον παρὰ τῷ θεῷ εἰ μὴ τὸ ψεύσασθαι – „Denn nichts ist unmöglich bei Gott, außer das Lügen.“ (1 Clem 27,2 Lindemann/Paulsen). Dass Gott vertrauenswürdig ist und nicht lügt, ist ebenfalls stehende christliche Überzeugung, siehe dazu oben Anm. 4 zum vorliegenden Testimonium.

Der Einwand des Porphyrios gegen die ohne Einschränkungen und Differenzierungen postulierte Omnipotenz Gottes, wonach Gott auch das tun könne, was dem Göttlichen widerspricht, zeigt nicht nur, dass Porphyrios die biblisch-christliche Glaubensüberzeugung πάντα δυνατὰ τῷ θεῷ ganz wörtlich verstand (Muscolino 2011, 327–328), sondern er steht auch im Kontext eines philosophischen Diskurses über die Grenzen der Allmacht Gottes (Hagedorn/Merkelbach 1966, 88). Von den paganen Philosophen bzw. Gelehrten bestreiten unter verschiedenen Gesichtspunkten Aristote-

les (Arist. EN 1139b5–12), Theophrast (Theophr. Metaph. 9,2,11b,6–10), Plinius der Ältere (Plin. Hist. nat. 2,27), Kelsos (Orig. Cels. 5,14), Galen (Gal. De usu partium 11,14) und Alexander von Aphrodisias (Alex. Aphr. De fato 30) die Omnipotenz Gottes bzw. postulieren Grenzen der Allmacht Gottes. Einzig den Stoikern (Cic. De div. 2,86; Cic. De nat. deor. 3,92) und den Pythagoreern (Jamb. VPyth. 139) wird in der paganen Philosophie der Antike die Überzeugung einer uneingeschränkten Allmacht Gottes zugeschrieben; siehe die Diskussion aller angeführten Belege bei Goulet (2011, 215–219). Porphyrios gehört, wie der vorliegende Didymos-Text belegt, zu den Kritikern der Allmacht Gottes (Goulet 2011, 223–225); vgl. dazu auch Muscolino (2011, 327). Die Kritik an der als undifferenziert, widergöttlich und widersinnig bewerteten Omnipotenzvorstellung der Christen ist ein wichtiges Argument im paganen Angriff auf das Christentum. Bei Makarios Magnes findet sich ein Text (Linguisti 1999, 631), dessen Inhalt sehr wahrscheinlich auf Porphyrios zurückgeht (Barnes 1973, 427; Muscolino 2009, 529 Anm. 53; Goulet 2011, 229) und der sich darauf bezieht, dass Gott unmöglich die Toten wieder körperlich auferstehen lassen könne:

Ἀλλ' ἐρεῖς μοι ὅτι τοῦτο τῷ Θεῷ δυνατόν, ὅπερ οὐκ ἀληθές. Οὐ γὰρ πάντα δύναται· ἀμέλει οὐ δύναται ποιῆσαι μὴ γεγενῆσθαι ποιητὴν τὸν Ὅμηρον, οὐδὲ τὸ Ἴλιον μὴ ἀλῶναι· οὐ μὴν οὐδὲ τὰ δύο διπλασιαζόμενα, τέτταρα ὄντα τῷ ἀριθμῷ, ἀριθμεῖσθαι ποιήσειεν ἑκάτον, κἂν αὐτῷ δοκῇ τοῦτο. Ἀλλ' οὐδὲ κακὸς ὁ Θεός, εἰ καὶ θέλει, δύναται γενέσθαι ποτέ, ἀλλ' οὐδὲ ἀγαθὸς ὢν τὴν φύσιν ἀμαρτήσαι δύναται· ἂν· εἰ οὖν ἀμαρτάνειν οὐκ ἔστιν οἷός τε οὐδὲ κακὸς γενέσθαι, τοῦτο οὐ δι' ἀσθένειαν τῷ Θεῷ συμβαίνει· οἱ γὰρ ἔχοντες ἐκ φύσεως παρασκευὴν καὶ ἐπιτηδειότητα πρὸς τι, εἴτα κωλύμενοι τοῦτο ποιεῖν, ὑπὸ ἀσθενείας δηλαδὴ κωλύονται· ὁ δὲ Θεὸς ἀγαθὸς εἶναι πέφυκε καὶ οὐ κωλύεται κακὸς εἶναι· ὅμως καὶ μὴ κωλύμενος, γενέσθαι κακὸς ἀδυνατεῖ.

„Doch du wirst mir sagen, dass Gott dazu fähig ist [sc. zur Auferweckung der Toten]. Das freilich ist nicht wahr! Denn er ist nicht zu allem fähig. Er kann gewiss nicht ungeschehen machen, dass Homer ein Dichter war, und dass Ilion erobert worden ist. Er könnte auch nicht bewirken, dass das Ergebnis der Addition „zwei plus zwei“, das „vier“ lautet, „100“ ergibt, auch wenn er das so entschiede. Gott ist auch nicht böse, und er könnte es niemals werden, selbst wenn er es wollte. Er könnte auch niemals, da er von Natur aus gut ist, eine Sünde begehen. Wenn er nun nicht sündigen kann und auch nicht böse werden kann, dann geschieht dies Gott nicht aus einer Schwäche heraus. Wenn jemand, der eine natürliche Eignung und Neigung zu etwas hat, daran gehindert wird, dies zu tun, dann ist doch klar, dass er aus Schwäche daran gehindert wird. Doch Gott ist von Natur aus gut und wird nicht daran gehindert, böse zu sein. Dennoch gilt: Obwohl er nicht daran gehindert wird, kann er nicht böse werden.“ (Mac. Mgn. Apocr. 4,24a,5–6, p. 316 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 94 Harnack), siehe dazu Goulet (2011, 207–210).

Zur modifizierten Einstellung des anonymen Griechen gegenüber Gottes Allmacht in Mac. Mgn. Apocr. 4,2,1–5, p. 242–244 Goulet (= Porph. (?) Chr. fr. 35 Harnack) siehe Goulet (2011, 210–214). Zum Konnex von Auferstehungsglauben und Omnipotenzvorstellungen siehe auch Lona (2005, 289–290).

(7) Didym. in Iob. 10,13 [280,25–28] καὶ εἰ πάντα δυνατὰ τῷ πιστῷ, δύναται καὶ κλίνην ποιῆσαι καὶ ἄνθρωπον ποιῆσαι Der zweite durch Didymos überlieferte Einwand des Porphyrios betrifft die durch Glauben bedingte Allmacht der Gläubigen. Sachlich befasst sich diese Kritik mit Jesus-Logien der synoptischen Evangelien, wo Jesus versichert, dass den Glaubenden alles möglich bzw. nichts unmöglich sei, siehe Mt 17,20; Mk 9,23, vgl. auch Mt 21,21–22, Muscolino (2009, 530 Anm. 53) und Muscolino (2011, 328). Die Kritik des Porphyrios bezieht sich sowohl darauf, dass der bloße Glaube handwerkliche Fachkenntnisse – wie die des Schreiners – bewirken könne als auch darauf, dass der Glaube übernatürliche Fähigkeiten wie die Erschaffung eines Menschen hervorbringen könne. Ein paganer Einwand bei Makarios Magnes setzt sich mit Mt 17,20 auseinander, sodass es wahrscheinlich ist, dass auch dieser Passus bei Makarios Magnes inhaltlich auf Porphyrios zurückgeht (Geffcken 1907, 304):

Βλέπε δ' ὁμοιον τοῦτω ῥήτων καὶ ἀκόλουθον. „Ἐὰν ἐχ[η]τε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τοῦτω· Ἀρθῆτι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσῃ ὑμῖν“. Δῆλον τοίνυν ὡς ὁ μὴ δυνάμενος ἐκ προστάγματος ὅρος ἀποκινήσαι οὐκ ἔστιν ἄξιος τῆς τῶν πιστῶν νομίζεσθαι φρατρίας. Ὅθεν ἐλέγχεσθε φανερώς ὅτι μὴ ὅπως τὸ λοιπὸν μέρος τῶν Χριστιανῶν τοῖς πιστοῖς ἐναριθμεῖται, ἀλλὰ μὴδὲ τῶν ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων τις τοῦτου τοῦ προσρήματός ἐστιν ἄξιος.

„Sieh nun dieses Wort, das dem ähnlich ist und damit übereinstimmt: „Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, Amen, dann sage ich Euch, werdet ihr zu diesem Berg sprechen: ‚Erhebe dich und wirf dich ins Meer und nichts wird euch unmöglich sein.‘“ Es ist also klar, dass jemand, der mittels eines Befehls einen Berg nicht von der Stelle bewegen kann, der Bruderschaft der Gläubigen nicht für würdig erachtet werden kann. Daher überführt ihr euch selbst ganz deutlich, da weder der übrige Teil der Christen unter die Gläubigen gerechnet werden kann noch irgendeiner von den Bischöfen oder Ältesten dieser Bezeichnung würdig ist.“ (Mac. Mgn. Apocr. 3,17,1–2, p. 144 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 95 Harnack).

Im *Matthäuskommentar* des Hieronymus ist ferner ein paganer Einwand gegen Mt 17,20 und 21,21 überliefert, der trotz fehlender Namensnennung eine frappierende Parallele zur soeben zitierten Makarios-Passage bietet und somit wohl ebenfalls inhaltlich auf Porphyrios rekurren dürfte:

Latrant contra nos gentilium canes in suis voluminibus quos ad impietatis propriae memoriam reliquerunt adserentes apostolos non habuisse fidem quia montes transferre non potuerint.

„Es bellen gegen uns die Hunde der Heiden in ihren Büchern, die sie zur Erinnerung an ihre eigene Unfrömmigkeit hinterlassen haben, indem sie bekräftigen, dass die Apostel keinen Glauben gehabt hätten, weil sie nicht imstande gewesen seien, Berge zu versetzen.“ (Hier. in Matth. 21,21, Z. 1441–1444, CChr.SL 77, p. 191 = Porph. (?) Chr. fr. 3 Harnack).

(8) Didym. in Iob. 10,13 [281,6–9] „εἰ ἀρνησ<ό>μεθα, αὐτὸς πιστὸς μένει. ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται.“ Der Konditionalsatz in der überlieferten Version des Bibeltextes aus 2 Tim 2,13 hat den folgenden, leicht abweichenden Wortlaut: εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει [...].

(9) Didym. in Iob. 10,13 [281,9–10] „ἐν οἷς ἀδ[υνα]τὸν ψεύσα[σθ]αι τὸν θεόν.“ Das verkürzte Zitat aus Hebr 6,18 dient als Schriftbeweis für die Wahrhaftigkeit und Verheißungstreue Gottes. Didymos bestätigt damit die Implikationen, die sich aus dem Vorwurf des Porphyrios ergeben, dass nämlich Gott nicht lügen könne.

65F.

Eus. PE 5,1,9–11; GCS 43/1, p. 221 Mras
= fr. 80 Harnack = fr. 17 Ramos Jurado et al.

(9) περὶ δὲ τοῦ μηκέτι δύνασθαι τι κατισχύειν τοὺς φαύλους δαίμονας μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν εἰς ἀνθρώπους πάροδον καὶ αὐτὸς ὁ καθ' ἡμᾶς τῶν δαιμόνων προήγορος ἐν τῇ καθ' ἡμῶν συσκευῇ τοῦτόν που λέγων μαρτυρεῖ τὸν τρόπον· (10) „Νυνὶ δὲ θαυμάζουσιν εἰ τοσοῦτον ἐτῶν κατεῖληφεν ἡ νόσος τὴν πόλιν, Ἀσκληπιοῦ μὲν ἐπιδημίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν μηκέτι οὔσης. Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου οὐδεμιᾶς δημοσίας τις θεῶν ὠφελείας ἤσθετο.“ (11) Ταῦτα ῥήμασιν αὐτοῖς ὁ Πορφύριος. 5

(9) Darüber, dass die bösen Dämonen nichts mehr ausrichten können,¹ nachdem unser Erlöser zu den Menschen gekommen ist, legt auch der Fürsprecher der Dämonen zu unserer Zeit² Zeugnis ab, indem er in der gegen uns abgefassten Kompilation³ [sc. von Schriften] Folgendes sagt: (10) „Nun aber wundert man sich,⁴ dass die Krankheit⁵ so viele Jahre die Stadt⁶ danieder hält, da es eine Ankunft des Asklepios⁷ oder der anderen Götter nicht 5

mehr gibt. Weil nämlich Jesus verehrt wird,⁸ hat niemand eine öffentliche Hilfe der Götter wahrgenommen.“ (11) Dies ist der Wortlaut des Porphyrios.

Anmerkungen:

(1) [Eus. PE 5,1,9] περὶ δὲ τοῦ μηκέτι δύνασθαι τι κατισχύειν τοὺς φαύλους δαίμονας Das erste Kapitel des fünften Buchs der *Praeparatio Evangelica* deutet den paganen polytheistischen Kult sowie mantische Praktiken als das Werk böser Dämonen. Die irdische Erscheinung Christi samt seiner Evangeliumsbotschaft wird als die große Wende gedeutet, die den Niedergang des paganen Kultes und das Ende des Wirkens böser Dämonen eingeläutet habe. Porphyrios wird als paganer Zeuge dafür angeführt.

(2) [Eus. PE 5,1,9] ὁ καθ’ ἡμᾶς τῶν δαιμόνων προήγορος Die auf Porphyrios bezogene Bezeichnung „Fürsprecher der Dämonen“ impliziert dessen Überzeugtsein von der Wirksamkeit göttlicher Mächte, wovon denn auch seine Schrift über die *Orakelphilosophie* Zeugnis ablegt – ein Werk, das sich neben der philosophischen Exegese von Orakeln mit Aspekten der Dämonologie und mit bösen Dämonen auseinandersetzt (vgl. z.B. Porph. Phil. ex orac. fr. 326F. Smith). Entweder spielt Eusebios hier nur auf Porphyrios als Autor der *Orakelphilosophie* an oder aber er möchte andeuten, dass auch in *Contra Christianos* Dämonologisches verhandelt wurde, was aufgrund eines anderen sicher zuweisbaren Textstücks zumindest anzunehmen ist, siehe dazu Porph. Chr. fr. 57T. Be. Anm. 3.

(3) [Eus. PE 5,1,9] ἐν τῇ καθ’ ἡμῶν συσκευῇ Zur Übersetzung von συσκευῇ als „Kompilation“ von Schriften siehe Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 5. An zwei anderen Stellen bezeichnet Eusebios Porphyrios als ὁ τὴν καθ’ ἡμῶν συσκευὴν πεποιημένος (Eus. PE 5,5,5; 5,36,5), vgl. Harnack (1916, 94 ad fr. 80). Bei Porph. Chr. fr. 10F.–11F. Be. bezieht sich dieser Sprachgebrauch eindeutig auf das Gesamtwerk *Contra Christianos*, aus dessen viertem Buch dort zitiert wird. Die Bezeichnung dient nicht zuletzt der Unterscheidung der christenkritischen Schrift *Contra Christianos* von den drei Büchern *De philosophia ex oraculis haurienda*, die zwar christenkritische Einsprengsel enthält, sich dem Christentum aber nicht so extensiv widmet wie *Contra Christianos*. Dieser Sprachgebrauch ermöglicht an der vorliegenden Stelle die sichere Zuordnung des Fragements zu *Contra Christianos*. Dessen ungeachtet wird der Text z.B. von Digeser (2006b, 38–39 mit Anm. 30) dem Werk *De philosophia ex oraculis haurienda* zugeordnet.

(4) [Eus. PE 5,1,10] Νυνὶ δὲ θαυμάζουσιν – ἥσθετο Eine aus der *Praeparatio Evangelica* übernommene Doppelüberlieferung dieses Porphyrios-Zitats findet sich bei Thdt. Affect. 12,96–97. Wie Eusebios sieht auch Theodoret in Porphyrios einen Kronzeugen dafür, dass mit Christi Erscheinen die Macht der Götter gebrochen worden sei. Durch die Zeitbezüge, die durch Partikel wie νυνὶ („jetzt“) und μηκέτι („nicht mehr“) ein Vorher-Nachher-Szenario bzw. ein Einst-Jetzt-Schema suggerieren, stellt das vorliegende Fragment einen wichtigen Beleg für die Zeitdimension der porphyrianischen Bedrohungskommunikation dar, s.o. Einleitung Abschnitt 2.2.

(5) [Eus. PE 5,1,10] ἡ νόσος Cook (2000, 123–124) erwägt, ob die Epidemie gemeint sein könnte, die laut eigener Aussage des Porphyrios kurz vor dem Tod Plotins ausgebrochen sein soll (Porph. VPlot. 2,7) bzw. diejenige, der im Jahre 270 n.Chr. Kaiser Claudius II. zum Opfer gefallen sei, vgl. dazu auch Brisson et al. (1992, 199–200). Obwohl hier wahrscheinlich eine reale Epidemie gemeint ist, ist bei der Deutung der νόσος eine metaphorische Interpretation mitzudenken, s.o. Einleitung Abschnitt 2.2.

(6) [Eus. PE 5,1,10] τὴν πόλιν Im Anschluss an Harnack (1916, 94 ad fr. 80) vermuten die meisten Gelehrten, dass mit „der Stadt“ hier Rom gemeint sei, vgl. z.B. Frend (1987, 11), Tardieu (1992, 513) und Cook (2000, 123). Barnes (1994, 62) geht gar so weit zu behaupten, dass die vorliegende Textstelle Rom als Abfassungsort von *Contra Christianos* impliziere. Darüber lässt das Fragment allerdings keine sicheren Schlüsse zu (Riedweg 2005a, 154 Anm. 11).

(7) [Eus. PE 5,1,10] Ἀσκληπιοῦ μὲν ἐπιδημίας Die zwischen Jesus und Asklepios postulierte Konkurrenz ist bereits bei Kelsos präsent (Dölger 1950; Remus 1983, 104–135; Cook 2000, 124 Anm. 105). Sie ist an der vorliegenden Stelle deshalb brisant, weil so die Christen für das Anhalten der in Rede stehenden „Epidemie“ – so denn ein reales Geschehen gemeint sein sollte – verantwortlich gemacht werden (Beatrice 1993a, 39), s.o. Einleitung Abschnitt 2.2. Gemäß Kellner (1865, 93) macht sich hier Porphyrios „die gewöhnlichen Vorurtheile der Menge“ für seine Argumentation dienstbar, wenn er den Christen „die Schuld an öffentlichen Calamitäten“ gibt. Ähnlicher Auffassung ist auch Loesche (1884, 268): Porphyrios „steigt“ mit dieser Schuldzuweisung „zu den Anschuldigungen des Pöbels herunter“. So unphilosophisch diese Argumentation auch scheinen mag, sie führt die Destruktivität und Bedrohlichkeit des Christentums sehr drastisch vor Augen,

von der Porphyrios ohne Zweifel überzeugt war. Beatrice (1988, 125) zieht, was die Anspielung auf die sanatorische Kraft des Asklepios im vorliegenden Porphyrios-Fragment angeht, eine Parallele zu Arnobius von Sicca, der gegen Ende seines Werks *Adversus nationes* eine Kritik an Asklepios bietet (Arnob. Adv. nat. 7,44–48).

(8) [Eus. PE 5,1,10] Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου Die Stellung des Porphyrios zu Jesus ist in der Schrift über die *Orakelphilosophie* anders als in *Contra Christianos*, siehe dazu Riedweg (2005a, 169–184). An der vorliegenden Stelle wird Jesus indirekt über die Konstatierung seiner Verehrung durch die Christen (Gigon 1966, 122) für den Niedergang pagan-religiöser Erfahrungen sowie für die anhaltende Epidemie (in Rom?) verantwortlich gemacht. In der Schrift über die *Orakelphilosophie* weist Porphyrios seine paganen Leser selbst darauf hin, dass er „Befremdliches“ bzw. „Paradoxes“ über Jesus zu berichten habe (Porph. Phil. ex orac. fr. 345F., 6–8 Smith). Da das Berichtete Jesus aus paganer Perspektive positiv darstellt, bedeutet der Hinweis auf das Paradoxe im Umkehrschluss, dass Porphyrios auch bei der Abfassung der *Orakelphilosophie* eine persönliche Abneigung gegen Jesus gehegt hat bzw. dass er bei seinem Adressatenkreis für eine negative Einstellung gegenüber Jesus bekannt war. Er bekräftigt jedenfalls in *De philosophia ex oraculis haurienda*, dass Jesus gemäß den Orakeln der Götter „äußerst fromm“ gewesen sei (Porph. Phil. ex orac. fr. 345F., 9 und 25 Smith), dass seine Seele gleich jener von anderen herausragenden Männern nach dem Tod der Unsterblichkeit für würdig befunden worden sei (Porph. Phil. ex orac. fr. 345F., 11, 25–30 Smith) und dass er wie alle Frommen in den Himmel aufgestiegen sei, weswegen er auch nicht verspottet werden dürfe (Porph. Phil. ex orac. fr. 345F., 40–44 Smith). Diese fromme, heroisierte Seele verehren die Christen aus Unwissenheit (ἄγνοοῦντας), vgl. Porph. Phil. ex orac. fr. 345F., 30–32 Smith. Sehr wahrscheinlich wurde im Zusammenhang dieses Fragments die kultische Verehrung Jesu als λόγος und Gottessohn kritisiert, so Riedweg (2005a, 174–175). Diese Art der Verehrung Jesu als Gott (Gigon 1966, 122) dürfte auch an der vorliegenden Stelle aus *Contra Christianos* Ziel seiner Kritik sein.

66F.

**Michael Psellos, Opusc. theol. 75,102–116, p. 301 Gautier
= fr. 1 Goulet (2010, 141–143)**

„Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος“· μὴ γὰρ λόγον ἀκούσας, φησὶν, ἀνυπόστατόν τινα οὐσίαν οἰήσῃ καὶ διὰ γλώσσης τὴν γένεσιν ἔχουσιν, ἀλλὰ μὴδὲ σεμνολογῶν ὡς ἐνδιάθετον τοῦτον φύσεως ὑποκειμένης φαντασθῆς, ὥσπερ ἔξιν τινὰ τυγχάνοντα, δι’ ἧς τὸ ὑποκείμενον ὅλον οὐσιωδῶς πεποιῶται. ἐντεῦθεν γὰρ καὶ ὁ λῆρος Πορφύριος τὸ θεῖον ἡμῖν κατατεχνολογεῖ. εἰ γὰρ λόγος, φησὶν, 5 ἢ προφορικὸς ἢ ἐνδιάθετος· ἀλλ’ εἰ μὲν προφορικὸς, οὐκ οὐσιώδης, ὁμοῦ γὰρ ἐξαγγέλλεται τε καὶ οἴχεται· εἰ δὲ ἐνδιάθετος, ἀχώριστος τῆς τοῦ πατρὸς φύσεως· πῶς δὲ κεχώριστα καὶ πῶς ἐκεῖθεν εἰς τὸν βίον καταπεφοίτηκε; τούτων γὰρ τῶν λήρων ἱερεὺς ἐκεῖνος ὁ ἀνὴρ. διὰ τοῦτο, φησί, λέγω ὅτι „θεὸς ἦν ὁ λόγος“, οὔτε γλώσση ἐξαγγελλόμενος οὔτε ὡς ἕξις τις ὦν παρὰ 10 τῷ πατρὶ, ἀλλὰ καὶ οὗτος θεὸς κατὰ τὸν πατέρα, τῷ αἰτιατῷ καὶ μόνῳ παραλλάττων ἐκείνου· „θεὸς“ γὰρ „ἦν ὁ λόγος“, ὃ τε πρὸ τῆς σαρκώσεως μετὰ τοῦ πατρὸς ὦν καὶ ὁ μετὰ τὴν σάρκωσιν μῆτε τῶν ἐκείνου κόλπων ἀποφοιτήσας καὶ θεώσας τὸ πρόσλημμα.

„Und das Wort war Gott (Joh 1,1).“¹ Meine nicht, sagt er [sc. Johannes], wenn du „Wort“ (*logos*) hörst, es sei eine Substanz ohne Hypostase, die erst durch die Sprache entsteht, aber bilde dir auch nicht in großspuriger Rede ein, es sei einem zugrunde liegenden Wesen inhärent, als wäre es eine Disposition, durch die das zugrunde Liegende als Ganzes substanzhaft gemacht 5 würde. Von diesem Ansatz her macht nämlich der geschwätzig Porphyrios für uns Aussagen über das Göttliche. Er sagt: „Denn wenn er Wort (*logos*) ist, dann ist er entweder ausgesprochen oder inwendig.² Aber wenn er ausgesprochen ist, ist er nicht substanzhaft, denn er entweicht sogleich, wenn er ausgesprochen wird. Wenn er aber inwendig ist, ist er ungetrennt vom 10 Wesen des Vaters.³ Wie aber soll er getrennt sein und wie soll er von dort ins Leben eingegangen sein?“⁴ Priester dieses albernen Geschwätzes ist nun jener Mann. Deswegen sagt er, wie ich behaupte, dass „das Wort Gott war“: Weder wird es mit der Zunge ausgesprochen noch befindet es sich wie eine Disposition beim Vater, sondern auch dieses ist Gott wie der Vater und 15 unterscheidet sich einzig dadurch, dass es von ihm seine Ursache hat. Denn „das Wort war Gott“, das vor der Inkarnation mit dem Vater war und das nach der Inkarnation den Schoß des Vaters nicht verlassen und das vergöttlicht hat, was er annahm.

Anmerkungen:

(1) [Michael Psellos, Opusc. theol. 75,102] „Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος“ Das vorliegende Fragment aus der Abhandlung des Universalgelehrten Michael Psellos (11. Jh. n.Chr.) „Zum Vers: ‚Im Anfang war das Wort‘“ (Εἰς τὸ „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος“) behandelt die Kritik des Porphyrios an Jesus als dem Logos, einer christlich-theologischen Überzeugung also, die sich aus dem Prolog des *Johannesevangeliums* herleitet; zu Leben und Werk des Michael Psellos siehe den Überblick bei Karayannopoulos/Weiß (1982, 407–408, Nr. 337). Bereits Kelsos hatte kritisiert, dass Christen „sophistisch behaupten, dass der Sohn Gottes der Logos selbst sei“ (Orig. Cels. 2,31), vgl. Loesche (1884, 271) und Riedweg (2005a, 175). Problematisch daran war für Kelsos nicht wie bei Porphyrios ein philosophisches Dilemma, sondern dass die Christen dies zwar behaupten, aber dann „keinen reinen und heiligen Logos aufzeigen, sondern einen Menschen, der auf ehrloseste Art abgeführt und verprügelt worden ist“ (Orig. Cels. 2,31), vgl. Cook (2000, 149). Im Gegensatz zu Porphyrios kann der Plotin-Schüler Amelios dem Johannesprolog durchaus philosophischen Gehalt abgewinnen: So identifiziert er ausgehend von diesem Text Christus mit dem Logos als Sein, Leben und Denken (Brisson 2011, 286) und berief sich dabei auf Heraklit, siehe Eus. PE 11,18,26–11,19,1, Dörrie (1972), Cook (1993, 244), Cook (2000, 149–150) und Brisson (2011, 283–287). Die Brisanz des Johannesprologs im platonisch-christlichen Konflikt beweist auch eine bei Augustinus überlieferte Anekdote, die er wiederholt von Simplician (4. Jh. n.Chr.), dem späteren Bischof von Mailand, gehört habe. Laut Simplician habe es einen „gewissen Platoniker“ (*quidam Platonicus*) gegeben, der gefordert habe, dass der „Beginn“ (*initium*) des *Johannesevangeliums* „in goldenen Lettern aufgeschrieben und in allen Kirchen an den Stellen angebracht werden müsse, die zumeist ins Auge fallen“ (*aureis litteris conscribendum et per omnes ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse*) (Aug. Civ. 10,29 gegen Ende). Offensichtlich war dieser „Platoniker“ davon überzeugt, dass der Johannesprolog ein platonisches Gepräge habe und dass die platonische Herkunft der johanneischen Gedanken den Christen vor Augen geführt werden müsse, um deren Absolutheits- bzw. Offenbarungsanspruch zu untergraben (Dörrie 1972, 75).

(2) [Michael Psellos, Opusc. theol. 75,106–107] ἐντεῦθεν γὰρ καὶ ὁ λῆρος Πορφύριος τὸ θεῖον ἡμῖν κατατεχνολογεῖ. εἰ γὰρ λόγος, φησὶν, ἢ προφορικὸς ἢ ἐνδιάθετος Die im Hinblick auf die menschliche Denkaktivität getroffene

Unterscheidung zwischen dem „innerlich Gedachten“ bzw. der Seele „Eingeprägtem“ (λόγος ἐνδιάθετος) und dem, was durch „Worte ausgedrückt“ wird (λόγος προφορικός), geht auf die stoische Philosophie zurück (Brisson 2011, 279; Lit. dazu bei Kamesar 2004, 163–164 Anm. 1). Dessen ist sich Porphyrios selbst bewusst, wie an mehreren Stellen seines Werks deutlich wird: Bei der Darlegung seiner Ansicht über die Tiersprache macht er von dieser Unterscheidung Gebrauch, um das Vorhandensein beider Formen der Geistäußerung auch bei den Tieren zu belegen (Porph. Abst. 3,2–3). Auch in seinem *Kommentar zu den Kategorien des Aristoteles* zeigt er Kenntnis von dieser Logos-Lehre (Porph. In Arist. Cat., p. 64,28–29 Busse; Goulet 2010, 142 Anm. 5). In den christologischen Diskussionen der Apologeten und Kirchenväter spielt die Unterscheidung zwischen einem λόγος ἐνδιάθετος und einem λόγος προφορικός eine Rolle. Der Sohn als inwendiger Logos des Vaters erscheint erstmals bei Theophilus von Antiochia (2. Jh. n.Chr.), der sich in diesem Zusammenhang ebenfalls auf den Johannesprolog bezieht: τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ (Theoph. Ad Autolycum 2,22). Diesen λόγος ἐνδιάθετος habe Gott vor aller Schöpfung als σύμβολον gehabt und er sei sein „Intellekt“ (νοῦς) und seine „Klugheit“ (φρόνησις) gewesen (Theoph. Ad Autolycum 2,22). Zu Beginn seines Schöpfungsakts habe Gott laut Theophilus aus dem λόγος ἐνδιάθετος heraus den λόγος προφορικός als „Erstgeborenen der gesamten Schöpfung gezeugt“ (τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως) und mit diesem Schöpfungsmittler alles erschaffen (Theoph. Ad Autolycum 2,22), vgl. Spanneut (1957, 314–315). Explizit und im Kontext des Johannesprologs bezieht sich auch Origenes auf die stoische Logos-Terminologie, wobei er in der Auseinandersetzung mit Kelsos herausstreicht, dass die Lehre vom auf den Menschen bezogenen λόγος ἐνδιάθετος und vom λόγος προφορικός zum Verständnis des göttlichen Logos im Johannesprolog nicht angemessen sei (Orig. Cels. 6,65). Kenntnis der stoischen Theorie zeigt auch ein Fragment seines *Johanneskommentars* ad Joh 1,26: ἐκεῖ γάρ ἐστιν ὁ ἐνδιάθετος λόγος, καθ’ ὃν λογικοὶ ἐσμεν, ὃν καὶ ἐπισκοπεῖ ὡς θεὸς ὁ χριστὸς καὶ λόγος, ὁ μέλλων ἔρχεσθαι βαπτισθῆναι (Orig. In Joh. fr. 118, p. 566 Preuschen). Sachliche Rekurse auf die stoische Logos-Theorie ohne explizite terminologische Anspielungen lassen sich ferner bei Hippolytos von Rom, Tertullian und Irenäus von Lyon nachweisen (Spanneut 1957, 310–316). Diese Beleglage lässt die Vermutung zu, dass Porphyrios womöglich Kenntnis von dieser innerchristlichen Debatte hatte (Meredith 1980, 1135 mit Anm. 22), deren theologische Schlüsselbegriffe er mit einem explizit stoisch-philosophischen Deutungsmuster als Christologie-Kritik

eingesetzt haben könnte. Wie Athanasius bezeugt, wurde jedwede christologische Lehre, die sich der stoischen Unterscheidung zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος und dem λόγος προφορικός bediente, im Laufe des 4. Jhs. n. Chr. verurteilt: Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν λόγον λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω (Ath. De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria 27,3,8), vgl. Goulet (2010, 143 mit Anm. 10).

(3) [Michael Psellos, Opusc. theol. 75,107–109] ἀλλ’ εἰ μὲν προφορικός, οὐκ οὐσιώδης, ὁμοῦ γὰρ ἐξαγγέλλεται τε καὶ οἵχεται· εἰ δὲ ἐνδιάθετος, ἀχώριστος τῆς τοῦ πατρὸς φύσεως Die stoische Unterscheidung zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος und dem λόγος προφορικός benutzte Porphyrios dazu, um den Logosstatus Christi *ad absurdum* zu führen. Das Deutungsmuster dieser Lehre veranlasste Porphyrios zu der Behauptung, dass Christus als λόγος προφορικός entweder gar keine Substanz oder aber als λόγος ἐνδιάθετος keine vom Vater unterschiedene bzw. zu unterscheidende Substanz habe, vgl. Goulet (2010, 147).

(4) [Michael Psellos, Opusc. theol. 75,109–110] πῶς δὲ κεχώρισται καὶ πῶς ἐκεῖθεν εἰς τὸν βίον καταπεφοίτηκε; Porphyrios umschreibt hier den johanneischen Text, wo von der Fleischwerdung des Wortes bzw. der Inkarnation die Rede ist (Joh 1,14). Das Substantiv βίος meint hier das irdische Leben im Körper, das Porphyrios mittels der platonischen Vorstellung vom Herabstieg der Seele (καταπεφοίτηκε) umschreibt. Wenn der Text auch keine Anhaltspunkte dafür bietet, wie Porphyrios im Detail die Menschwerdung des Logos kritisiert hat, so ist doch von einem platonischen Standpunkt her klar, dass die Inkarnation für Porphyrios einen „Anthropomorphismus“ impliziert und mit „dem philosophischen Dogma der Unveränderlichkeit Gottes“ im Widerspruch steht (Halfwassen 2008, 7); vgl. dazu auch Zamora (2011, 297). Es kann ferner aufgrund der im Verb κεχώρισται angedeuteten Unterscheidung zwischen Vater und Sohn als gesichert gelten, dass Porphyrios im Rahmen seiner Kritik der Inkarnation auch auf das Verhältnis zwischen Vater und Sohn und damit auf Aspekte der Trinitätslehre kritisch einging. Die trinitarische Gotteslehre des Origenes, die eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater erkennen lässt (dazu Bruns 2013, 111–122), kann dabei möglicherweise Bestandteil der Diskussion gewesen sein; vgl. dazu auch Porph. Chr. fr. 80T. Be. Anm. 5. Die hierarchisch aufgebaute, neuplatonische Drei-Hypostasen-Lehre (das Eine, der Intellekt, die Seele) bildet einen wichtigen Vergleichspunkt, von dem aus Porphyrios sich auch mit Fragen der Subordination des Sohnes beschäftigt haben könnte, vgl.

dazu Smith (2009, 43). Auch Brisson (2011, 277–278, 287–290) spricht sich dafür aus, die Kritik an der Logos-Christologie im breiteren Kontext neuplatonischer Hypostasenlehre zu verorten, deren Anklänge an die Trinitätslehre (vgl. Porph. Hist. phil. fr. 222F.–223F. Smith) Rückschlüsse auf die philosophische Stoßrichtung und auf das philosophische Niveau von *Contra Christianos* zuließen.

67F.

Michael Psellos, Opusc. theol. 97,18–24, p. 379 Gautier
= fr. 2 Goulet (2010, 144–145)

Εἰ δὲ καιρὸν εἶχον τοῦ λύειν τὰ ἄπορα, καὶ τὴν Πορφυρίου ἂν παρῆχον ἀντίθεσιν, ἣν δὴ κομπῶς πάνυ προσάγει ἐν οἷς δὴ κατ' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ λυττᾶ. ἥ, γάρ φησι, προφορικὸς ἢ ἐνδιάθετος· καὶ εἰ μὲν προφορικός, ἅμα τε λέγεται καὶ οὐκ ἔστιν· εἰ δὲ ἐνδιάθετος τῷ πατρί, πῶς ἀπ' ἐκείνου κεχώριται; τοιαύταις γὰρ ἐκεῖνος διαιρέσεσι κατατεχνολογεῖ τὸ θεῖον. 5 ἀλλὰ πρὸς ἐκεῖνον μὲν ὁ πολὺς τὰς ἐκ τῶν λογίων χρήσεις Ἀπολινάριος σοφῶς πάνυ ἀπήντησεν· ἡμῖν δὲ λυτέον ὅπερ δὴ καὶ προϋθέμεθα.

Wenn ich Zeit hätte, die Aporien zu lösen, würde ich auch das Dilemma des Porphyrios darbieten, das er mit großer List in den Passagen anführt, wo er gegen den Sohn selbst wütet¹. Denn er sagt: „Entweder ist er ausgesprochen oder inwendig. Und wenn er ausgesprochen ist, dann ist er, sobald er ausgesprochen wird, schon nicht mehr da. Wenn er aber inwendig beim 5 Vater ist, wie soll er dann von ihm getrennt sein?“² Mit solchen Unterscheidungen³ macht er nämlich Aussagen über das Göttliche. Doch der berühmte Apollinaris, der die Passagen aus den Gottessprüchen [kommentiert hat], hat darauf sehr weise erwidert.⁴ Wir aber müssen das Problem lösen, das wir uns vorgenommen haben. 10

Anmerkungen:

(1) [Michael Psellos, Opusc. theol. 97,19–20] κατ' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ λυττᾶ
 Das Fragment stammt aus der Abhandlung „Zu der Frage, was die ‚Definition und der Logos des Vaters‘ sei“ (Εἰς τὸ τί ἐστὶν ,ὁ τοῦ πατρὸς ὅρος καὶ λόγος‘) des Michael Psellos (11. Jh. n.Chr.). Inhaltlich bietet es gegenüber dem unmittelbar vorangehenden Stück der vorliegenden Textsammlung wenig Neues.

(2) [Michael Psellos, *Opusc. theol.* 97,20–22] ἢ, γάρ φησι, προφορικὸς ἢ ἐνδιάθετος· καὶ εἰ μὲν προφορικός, ἅμα τε λέγεται καὶ οὐκ ἔστιν· εἰ δὲ ἐνδιάθετος τῷ πατρί, πῶς ἀπ’ ἐκείνου κεχώρισται. Siehe zu diesem porphyrianischen Argument Porph. Chr. fr. 66F. Be. Anm. 2–4. Theophylaktos, ein Schüler des Michael Psellos, erwähnt diesen spitzfindigen Angriff des Porphyrios auf den Johannesprolog ebenfalls (Porph. Chr. fr. 68F. Be.). Hinsichtlich des vorliegenden Psellos-Texts ist bemerkenswert, dass der λόγος an keiner Stelle erwähnt wird, der sowohl im Paralleltext bei Michael Psellos (Michael Psellos, *Opusc. theol.* 75,106–107, siehe oben Porph. Chr. fr. 66F. Be.) als auch im Vergleichstext bei Theophylaktos (siehe unten Porph. Chr. fr. 68F. Be.) erwähnt wird. Es ist daher mit einem Ausfall des Wortes aus dem Kontext zu rechnen, der möglicherweise auf einen Kopistenfehler zurückzuführen ist (Goulet 2010, 144 Anm. 13).

(3) [Michael Psellos, *Opusc. theol.* 97,22] τοιαύταις γὰρ ἐκεῖνος διαιρέσει Bei seinem Referat des identischen Porphyrios-Arguments bedient sich Theophylaktos der sehr ähnlichen Formulierung τοιαύταις ἐχρήτο διαιρέσεων (Porph. Chr. fr. 68F. Be. Anm. 4). Hier hat Theophylaktos offensichtlich seinen Lehrer rezipiert (Goulet 2010, 147).

(4) [Michael Psellos, *Opusc. theol.* 97,23–24] ἀλλὰ πρὸς ἐκεῖνον μὲν ὁ πολὺς τὰς ἐκ τῶν λογίων χρήσεις Ἀπολινάριος σοφῶς πάνυ ἀπήντησεν Das Substantiv λόγια meint an dieser Stelle „Schriftzitate“ bzw. „Bibelworte“, könnte aber auch auf das durch *De philosophia ex oraculis haurienda* bezeugte Interesse des Porphyrios an göttlichen „Orakeln“ anspielen (Goulet 2010, 145 Anm. 14). Zu χρήσις in der Bedeutung „Passage“, „Passus“, „(biblischer) Ausspruch“ siehe Lampe (²¹2008, 1528 s.v. χρήσις) sowie Porph. Chr. fr. 73T. Be. Anm. 4. Zur Replik des Apollinaris von Laodizea auf Porphyrios vgl. Porph. Chr. fr. 13T. Be. Anm. 5. Michael Psellos erwähnt das Werk auch andernorts: Ἀπολινάριος δὲ ὁ τὰ τοῦ Πορφυρίου ὑστερον ἀνελὼν κατὰ τῆς ἀληθείας συγγράμματα (Michael Psellos, *Opusc. theol.* 44,63–64 Gautier); καὶ Ἀπολινάριος δὲ Πορφυρίου καταδραμὼν ἔστιν ὅπου ταῦτα τοῖς ἀκριβῶς θεολογήσασι φθέγγεται (Michael Psellos, *Orat. forens.* 1,794–795 Dennis).

68F.

Theophyl. Enarr. in Io.; PG 123, 1141
= fr. 86 Harnack = fr. 112 Ramos Jurado et al.

Διττοῦ δὲ ὄντος τοῦ λόγου (ὁ μὲν γὰρ ἐστὶν ἐνδιάθετος, ὃν καὶ μὴ λέγοντες ἔχομεν, φημί δὴ τὴν τοῦ λέγειν δύναμιν· καὶ κοιμώμενος γὰρ τις, καὶ μὴ λέγων, ὅμως ἔχει τὸν λόγον ἐν αὐτῷ κείμενον, καὶ τὴν δύναμιν οὐκ ἀπέβαλεν· ὁ μὲν οὖν ἐστὶν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός, ὃν καὶ διὰ τῶν χειλέων προφέρομεν τὴν τοῦ λέγειν δύναμιν τοῦ ἐνδιαθέτου, καὶ ἐντὸς κειμένου, εἰς ἐνέργειαν 5 προάγοντες)· διττοῦ τοίνυν ὄντος τοῦ λόγου, οὐδέτερος τούτων ἀρμόζει ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Οὔτε γὰρ προφορικός, οὔτε ἐνδιάθετός ἐστιν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ τῶν φυσικῶν καὶ καθ' ἡμᾶς· ὁ δὲ τοῦ Πατρὸς Λόγος ὑπὲρ φύσιν ὢν, οὐχ ὑποβάλλεται τοῖς κάτω τεχνολογήμασιν. Ὡστε διαπέπτωκε τοῦ Ἑλληνος Πορφυρίου τὸ σόφισμα· ἐκεῖνος γὰρ ἀνατρέπει 10 πειρώμενος τὸ Εὐαγγέλιον, τοιαύταις ἐχρήτο διαιρέσεσιν. Εἰ γὰρ Λόγος, φησὶν, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἥτοι προφορικός ἐστὶν ἢ ἐνδιάθετος· ἀλλὰ μὴν οὔτε τοῦτο, οὔτε ἐκεῖνο· οὐκ ἄρα οὐδὲ Λόγος ἐστίν. Ἐφθασε μὲν οὖν λύσας ὁ εὐαγγελιστὴς τὸ σόφισμα τοῦτο διὰ τοῦ εἰπεῖν, ὅτι τὸ ἐνδιάθετον καὶ τὸ προφορικὸν ἐπὶ τῶν καθ' ἡμᾶς καὶ τῶν φυσικῶν λέγεται· ἐπὶ δὲ τοῦ ὑπὲρ 15 φύσιν, οὐδὲν τοιοῦτον. Πλὴν καὶ τοῦτο ῥητέον, ὥς εἰ μὲν ἦν τὸ ὄνομα τοῦτο τὸ Λόγος ἄξιον τοῦ Θεοῦ, καὶ κυρίως ἐπ' αὐτοῦ καὶ οὐσιωδῶς λεγόμενον, εἶχεν ἂν λόγον ἢ ἀπορία τοῦ Ἑλληνος· νῦν δὲ οὔτε ἄλλο ὄνομα εὔροι ἂν τις κύριον ἐπὶ Θεοῦ, οὔτε τὸ, Λόγος, αὐτὸ οὐσιωδῶς ἐστὶ καὶ κυρίως, δηλωτικὸν δὲ μόνον ἐστὶ τοῦ ἀπαθῶς γεννηθῆναι τὸν Υἱὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς, ὥσπερ ὁ 20 λόγος ἐκ τοῦ νοῦ, καὶ τοῦ αὐτὸν γεγονέναι τοῦ πατρικοῦ θελήματος ἄγγελον. Ὡστε τί ἐπιδράττη τοῦ ὀνόματος, ὃ ταλαίπωρε; Ἡ που καὶ Πατέρα ἀκούων, καὶ Υἱὸν, καὶ Πνεῦμα ἐπὶ τὰ ὑλικά καταπεσῇ, καὶ σαρκικοὺς ἀνατυπώσεις τῷ νῷ πατέρας, καὶ υἱοῦς, καὶ πνεῦμα ἀέριον, νότιον τυχὸν ἢ βόρειον, ἢ τι 25 ἄλλο τῶν ἐργαζομένων τοὺς κλύδωνας;

Obwohl es zwei Arten des Wortes (*logos*) gibt¹ (– denn es gibt das inwendige Wort (*logos*), das wir auch dann haben, wenn wir nicht sprechen, d.h. unsere Sprachfähigkeit; auch wenn einer schläft und nicht spricht, hat er trotzdem das Wort (*logos*) in sich und die [Sprach-]Fähigkeit nicht abgelegt. Das nun ist das inwendige Wort (*logos*), das ausgesprochene aber gibt es auch: Dieses 5 sprechen wir durch die Lippen aus und bringen dadurch die Sprachfähigkeit des inwendigen, innen befindlichen, im Sprechakt nach außen –), obwohl es also zwei Arten des Wortes (*logos*) gibt, passt doch keine davon zum Sohn Gottes. Denn weder ist das Wort (*logos*) Gottes ausgesprochen noch

- 10 inwendig. Jene Worte nämlich gehören der physischen und menschlichen Dimension an. Da das Wort (*logos*) des Vaters über die Natur erhaben ist, ist es den irdischen Sprechkünsten nicht untergeordnet. Daher misslingt die hinterlistige Spitzfindigkeit des Heiden Porphyrios.² Bei seinem Versuch, das Evangelium zugrunde zu richten,³ hat er von solcherlei Unterscheidun-
- 15 gen⁴ Gebrauch gemacht. Er sagt: „Denn wenn der Sohn Gottes Wort (*logos*) ist, ist er entweder aussprechbar oder inwendig. Doch er ist weder das eine noch das andere. Folglich ist er auch kein Wort (*logos*).“⁵ Der Evangelist kam der Lösung dieser Spitzfindigkeit schon zuvor,⁶ indem er sagt, dass sich das Inwendige und das Ausgesprochene auf das uns Betreffende und
- 20 Physische bezieht. Im Falle dessen, was der Natur übergeordnet ist, gibt es nichts Derartiges. Aber auch das muss gesagt werden: Wenn dieser Name „Wort“ (*logos*) Gottes würdig wäre und als Eigenname und substanzhaft von ihm ausgesagt würde, dann hätte die Aporie des Heiden Sinn. Nun kann aber niemand einen anderen Eigennamen für Gott finden, und auch „Wort“
- 25 (*logos*) ist kein substanzhafter Eigenname, sondern er zeigt nur an, dass der Sohn leidenschaftslos aus dem Vater geboren wurde, so wie das Wort (*logos*) aus dem Intellekt (*nous*) geboren wird, und dass er der Bote des väterlichen Willens wurde. Warum greifst du also nach dem Namen, du Elender? Oder fällst du, wenn du „Vater“, „Sohn“ und „Geist“ hörst, in die Materie
- 30 zurück, und denkst dir im Geiste fleischliche Väter, Söhne und einen Wind aus Luft, sei es nun der Süd- oder Nordwind, oder irgendein anderer, der Wellenschlag verursacht?

Anmerkungen:

(1) [Theophyl. Enarr. in Io.; PG 123, 1141] Διττοῦ δὲ ὄντος τοῦ λόγου Vgl. hierzu Porph. Abst. 3,2: διττοῦ δὲ λόγου κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς ὄντος, τοῦ μὲν ἐνδιαθέτου, τοῦ δὲ προφορικοῦ [...]. Der Autor des Textes, Theophylaktos, war ein Schüler des Michael Psellos (11. Jh. n.Chr.) und später Bischof von Akrida in Bulgarien (Goulet 2010, 145). Zum vorliegenden Fragment siehe insgesamt Brisson (2011).

(2) [Theophyl. Enarr. in Io.; PG 123, 1141] Ὡστε διαπέπτωκε τοῦ Ἑλλήνος Πορφυρίου τὸ σόφισμα Die Charakterisierung des Porphyrios als Ἑλληνας („Grieche, Heide“) ist hier bewusst im Sinne von „Nicht-Christ“ und damit pejorativ gemeint. Das Wort σόφισμα meint etwas hinterlistig Ausgesonnenes, eine ausgeklügelte, aber verfängliche Argumentation, die an den trügerischen Wortschwall von Sophisten erinnert. Der Philosoph Porphyrios wird

somit gewissermaßen zum Sophisten degradiert. Die Attackierung von intellektuellen und religiösen Gegnern als Sophisten war bereits in der Antike ein beliebtes Mittel der Diffamierung (dazu Wyss 2014) und lässt sich mit Bezug auf Porphyrios auch bei anderen christlichen Autoren feststellen, so z.B. bei Didymos dem Blinden, wenn er sagt: σοφίζονται γάρ τινες, ὧν ἐστὶ καὶ Πορφύριος καὶ ὅμοιοι (Porph. Chr. fr. 64T. Be. mit Anm. 6).

(3) [Theophyl. Enarr. in Io.; PG 123, 1141] ἐκεῖνος γὰρ ἀνατρέπειν πειρώμενος τὸ Εὐαγγέλιον Bei Arethas von Cäsarea (9./10. Jh. n.Chr.) findet sich der ähnliche Gedanke, dass Julian und Porphyrios gegen „die Schlichtheit des Evangeliums gewütet“ und viele Schriftpassagen „verhöhnt“ hätten: [...] ὥσπερ ἐτόλμα καὶ Ἰουλιανὸς καὶ Πορφύριος. οἷσθα τίνας φημὶ τούτους, οἱ κατὰ τῆς ἀπλότητος τοῦ εὐαγγελίου λυσσῶντες διασύρειν καὶ ἄλλα μὲν τινα ἠϋθαδίσαντο [...] (Areth. Script. min. 15, p. 180,26–29 Westerink).

(4) [Theophyl. Enarr. in Io.; PG 123, 1141] τοιαύταις ἐχρήτο διαιρέσεσιν Bei der Darbietung des Porphyrios-Arguments hat Theophylaktos offensichtlich seinen Lehrer Michael Psellos rezipiert, wie an der vorliegenden Formulierung ablesbar ist, vgl. dazu Michael Psellos, Opusc. theol. 97,22 τοιαύταις γὰρ ἐκεῖνος διαιρέσεσι κατατεχνολογεῖ [sc. Porphyrios] τὸ θεῖον (Porph. Chr. fr. 67F. Be. Anm. 3).

(5) [Theophyl. Enarr. in Io.; PG 123, 1141] Εἰ γὰρ Λόγος, φησὶν, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἦτοι προφορικός ἐστιν ἢ ἐνδιάθετος· ἀλλὰ μὴν οὔτε τοῦτο, οὔτε ἐκεῖνο· οὐκ ἄρα οὐδὲ Λόγος ἐστὶν Der Umfang des hier gebotenen Kontexts orientiert sich an Goulet (2010, 145–146). Das vorliegende Fragment belegt wie die beiden unmittelbar vorangehenden, von Michael Psellos überlieferten Fragmente (Porph. Chr. fr. 66F.–67F. Be.), dass Porphyrios den Prolog des *Johannesevangeliums* (Joh 1,1–18) attackiert hat, wo Gott und das Wort bzw. der Logos in Beziehung gesetzt sowie die Fleischwerdung des göttlichen Logos präsentiert werden; siehe dazu die Anmerkungen ad Porph. Chr. fr. 66F.–67F. Be. Die stoische Lehre vom λόγος ἐνδιάθετος und vom λόγος προφορικός fungierte in *Contra Christianos* offensichtlich als Deutungsmuster, mit dem Porphyrios Christi Status als Wort/Logos sowohl in seine philosophische Logos-Vorstellung einordnete als auch *ad absurdum* führte. Vor diesem Hintergrund philosophischer Entweder-Oder-Logik wird es verständlich, warum er Christus letztlich den Logos-Status ganz absprach (οὐκ ἄρα οὐδὲ Λόγος ἐστὶν) – ein Aspekt, der in den Psellos-Fragmenten

nicht so deutlich hervorgehoben wird. Da im Johannesprolog das Wort bzw. der Logos divinisiert wird, ist davon auszugehen, dass Porphyrios in *Contra Christianos* die Gottessohnschaft bzw. die Göttlichkeit Jesu attackierte. Es ist in diesem Zusammenhang nicht unwahrscheinlich, dass er darauf hinwies, dass im *Alten Testament* Christus weder als Gott noch als Logos bezeichnet wird, vgl. dazu den folgenden, Porphyrios nicht sicher zuweisbaren Text aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes:

Εἰ δὲ καὶ Μωσέως δοίη τις εἶναι τὸ γράμμα, οὐ δυνατόν δειχθῆναι ὡς Θεόν που λελέχθαι ἢ Θεὸν λόγον τὸν Χριστὸν ἢ δημιουργόν.

„Selbst wenn man zugesteht, dass die Schrift von Mose stammt, so ist es nicht möglich zu zeigen, dass der Christus dort irgendwo ‚Gott‘ oder ‚Gott-Logos‘ oder ‚Schöpfergott‘ genannt wird.“ (Mac. Mgn. Apocr. 3,3,2, p. 74 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 68 Harnack).

(6) [Theophyl. Enarr. in Io.; PG 123, 1141] ἔφθασε μὲν οὖν λύσας ὁ εὐαγγελιστὴς τὸ σόφισμα τοῦτο Wie Goulet (2010, 146 Anm. 17) zu Recht bemerkt, hat der Verfasser des *Johannesevangeliums* nichts derartiges gesagt. Vielmehr handelt es sich um eine Interpretation des Theophylaktos, die sich aus dem Introitus des Johannesprologs speist, wo es heißt, dass das „Wort Gott war“ (Joh 1,1).

69T.

**Hier. Adv. Pelag. 2,17, Z. 1–16; CChr.SL 80, p. 75–76 Moreschini
= fr. 70 Harnack = fr. 50 Ramos Jurado et al.**

5 *‚Non possum‘, ait, ‚ego facere a meipso aliquid; sicut audio, iudico.‘
Arriani obiciunt calumniam, sed respondet Ecclesia ex persona hominis hoc
dici, qui assumptus est. Tu e contrario loqueris: possum sine peccato esse,
si voluero. Ille nihil ex se potest facere, ut hominis indicet veritatem: tu
10 potes omnia peccata vitare, ut adhuc in corpore constitutus ἀντίθεον esse
te doceas. Negat fratribus ac propinquis ire se ad scenopegiam, et postea
scriptum est: ‚Ut autem ascenderunt fratres eius, tunc et ipse ascendit ad
sollemnitatem, non manifeste, sed quasi in abscondito.‘ Iturum se negavit,
et fecit quod prius negaverat: latrat Porphyrius, inconstantiae ac mutatio-
10 nis accusat, nesciens omnia scandala ad carnem esse referenda. ‚Moyses‘,
inquit, ‚dedit vobis legem, et nemo ex vobis facit legem‘, utique possibilem,
et tamen quod erat possibile, nemo compleverat: neque enim culpa impe-
rantis est, sed fragilitas audientis, ut omnis mundus subditus fiat Deo.*

„Ich kann nichts“, sagt er [sc. Jesus], „aus mir selbst heraus tun; nach dem, was ich höre, richte ich.“ (Joh 5,30) Die Arianer bringen hier eine böswillige Kritik an,¹ doch die Kirche erwidert, dass dies von der menschlichen Person gesagt wurde, die er angenommen hat. Du sprichst im Gegensatz dazu: „Ich kann ohne Sünde sein, wenn ich will.“ Jener kann nichts aus sich selbst heraus tun, um zu zeigen, dass er wirklich die menschliche Natur besitzt. Du kannst alle Sünden meiden, sodass es so scheint, dass du, obwohl du noch im Körper bist, gottgleich wärst. Er sagt seinen Brüdern und Verwandten, dass er nicht zum Laubhüttenfest gehen werde, und danach steht geschrieben: „Als aber seine Brüder hinaufgingen, da ging auch er selbst zum Fest hinauf, nicht für alle sichtbar, sondern quasi im Geheimen.“ (Joh 7,8; 7,10) Er verneinte, dass er gehen werde, und dann tat er das, was er vorher verneint hatte: So bellt Porphyrios, bezichtigt ihn des Wankelmuts und des Sinneswandels, da er nicht weiß, dass alle Ärgernisse auf das Fleisch bezogen werden müssen.² „Mose“, sagt er [sc. Jesus], „hat euch das Gesetz gegeben, und niemand von euch tut das Gesetz“ (Joh 7,19) – obwohl es durchaus möglich gewesen wäre, es zu tun, und dennoch hatte niemand das erfüllt, was möglich war. Denn es ist nicht die Schuld des Befehlenden, sondern die Gebrechlichkeit des Hörenden, damit die ganze Welt Gott unterworfen sei.

Anmerkungen:

(1) [Hier. Adv. Pelag. 2,17, Z. 2] *Arriani obiciunt calumniam* Der zitierte Ausspruch Jesu aus dem *Johannesevangelium*, der eine begrenzte Handlungsfähigkeit Jesu impliziert, bestärkte die Vertreter des Arianismus in ihrer Überzeugung eines Subordinationsverhältnisses zwischen dem Sohn Gottes und Gott dem Vater. Die christologischen und trinitarischen Kontroversen, die seit 318 n.Chr. im sogenannten Arianischen Streit ausgetragen wurden, betreffen allerdings aus chronologischen Gründen nicht den geistesgeschichtlichen Hintergrund von *Contra Christianos*. Der alexandrinische Presbyter Arius (ca. 260–ca. 336 n.Chr.), der mit seinen christologischen Ansichten den Streit zunächst in Alexandria ausgelöst hatte, wurde 325 n.Chr. auf dem Konzil von Nicäa verurteilt, wenngleich sich die christologischen Streitigkeiten im Laufe des 4. Jhs. n.Chr. fortsetzten. Für die Wirkungsgeschichte der porphyrianischen Christen- und Christuskritik im 4. Jh. n.Chr. ist es bedeutsam, dass aufgrund der Kritik der Gottheit Christi die Arianer von Konstantin dem Großen auch „Porphyrianer“ (Πορφυριανοί) genannt wurden, siehe Socr. HE 1,9,30–31, Beatrice (1990, 167–168), Beatrice (1991, 121), Ježek (2001, 107–108) und Smith (2009, 43).

(2) [Hier. Adv. Pelag. 2,17, Z. 11–12] *latrat Porphyrios, inconstantiae ac mutationis accusat, nesciens omnia scandala ad carnem esse referenda*

Das vorliegende Testimonium aus *Contra Christianos* ist nicht der einzige Porphyrios-Text, der von Hieronymus im Zusammenhang seiner Polemik gegen die Pelagianer zitiert wird. Auch in seinem Brief an Ktesiphon, der eine anti-pelagianische Argumentation verfolgt, wird Porphyrios zitiert und sogar als „Zeltkamerad“ bzw. „Gesinnungsgenosse“ (*contubernalis*) der Pelagianer bezeichnet (Hier. Epist. 133,9,3–4 = Porph. Chr. fr. 79F. Be.). Die im vorliegenden Text geäußerte Kritik des Porphyrios zielt weniger darauf, dass zwischen Joh 7,8 und Joh 7,10 ein Widerspruch besteht, als vielmehr darauf, dass der Bibeltext Jesus mit einem Charakterzug belegt, der offensichtlich nach Ansicht des Porphyrios eines Gottessohns nicht würdig sein könne. Auch der Kontext bei Hieronymus deutet darauf hin, dass Porphyrios die christliche Überzeugung von der Göttlichkeit Christi in Frage stellen wollte. Er tat dies, indem er den Heiligen Text der Christen, hier das *Johannesevangelium*, gegen den christlichen Glaubenssatz der Gottessohnschaft Christi ausspielte. Dies gelang ihm durch den Hinweis auf allzu menschliche Eigenschaften Jesu wie Unentschlossenheit, Wankelmüt und Selbstwidersprüche (vgl. Smith 2009, 37). Nach Magny (2014, 72) attackierte Porphyrios dadurch „Christ’s intelligence and ability to be a Master“. Die Kritik ist in jedem Fall nicht so „[v]erhältnismäßig harmlos“, wie Bauer (1909, 484) und ähnlich Hargis (1999, 87) suggerieren möchten. Auch die Bemerkung Merediths (1980, 1134: „Such criticism betrays a literal and pedantic mind“) geht am Kern dieser porphyrianischen Polemik vorbei. Das porphyrianische Argument hat ferner nur dann sein volles Gewicht, wenn der griechische Text in Joh 7,8 eine eindeutige Negation seitens Jesu bietet, weil nur in diesem Fall ein Selbstwiderspruch Jesu vorliegt: ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην, ὅτι ὁ ἔμὸς καιρὸς οὐπω πεπλήρωται – „Ich gehe nicht (οὐκ ἀναβαίνω) zu diesem Fest hinauf, weil meine Zeit noch nicht erfüllt ist.“ Nun bieten die Papyri 66 (um 200 n.Chr.) und 75 (3. Jh. n.Chr.) sowie zahlreiche andere Handschriften des *Johannesevangeliums* eine Lesart, wonach Jesus sagt, dass er „noch nicht“ zum Fest „hinaufgehen“ werde (οὐπω ἀναβαίνω); siehe dazu den Apparat in Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*²⁸ (2012) ad loc. sowie zu den genannten Papyri ebd. p. 796. Bei dieser Noch-Nicht-Formulierung, die früh belegt ist und zu Lebzeiten des Porphyrios kursierte, liegt kein Selbstwiderspruch Jesu vor, weil ein späteres Hinaufgehen Jesu offen gehalten wird. Der Widerspruch zu Joh 7,10 wird dadurch aufgehoben (Metzger 1971, 216). Dies lässt den Rückschluss zu, dass Porphyrios einen Bibeltext konsultierte, der die Lesart οὐκ ἀναβαίνω bot. Diese Lesart ist bezeugt durch

die Handschriften χ , D, K, 1241 sowie durch lateinische, syrische und bohai-rische (koptische) Übersetzungen.

Im Hinblick auf eine mögliche Rezeption des Porphyrios müssen noch folgende Passagen angeführt werden. Bei Ambrosiaster (zweite Hälfte des 4. Jhs. n.Chr.) findet sich eine anonyme Kritik am in Joh 7,8–10 dargestellten Verhalten Jesu im Rahmen des Laubhüttenfestes, die der porphyriani-schen Kritik ähnlich ist (vgl. Cook 2000, 150):

Legitur in Evangelio Iohannis, quod cum negasset se Salvator ascendere ad diem festum, ascendit. Hoc inconstantiae esse videtur – „Man liest im *Johannesevangelium*, dass der Erretter, obwohl er es ablehnte, zum Fest hinaufzugehen, dennoch hinaufging. Dies scheint ein Zeichen von Wankelmüt zu sein.“ (Ambrosiast. Quaest. Vet. et Nov. Test. 74, p. 126 Souter = Rinaldi 1989, 549, Nr. 508).

Augustinus überliefert im Rahmen einer Predigt über den vorliegenden Bibeltext aus Joh 7,2–10, dass dieser johanneische Passus von einigen als Beleg dafür angeführt werde, dass Jesus sich nicht nur getäuscht, sondern gar gelogen habe:

Qui enim putant esse mentitum, hoc dicunt: Dixit se non ascensurum ad diem festum, et ascendit. – „Denn diejenigen, die meinen, dass er [sc. Jesus] gelogen habe, sagen: Er sagte, dass er nicht zum Fest hinaufgehen würde, und dann ging er doch hinauf“ (Aug. Sermon. 83,2).

Es ist gut möglich, dass in diesem Referat des Augustinus die porphyria-nische Jesuskritik nachhallt, wenn auch nicht sicher zu beweisen ist, dass Porphyrios Jesus direkt vorgeworfen hat, ein Lügner zu sein. Auf die Wider-spruchsproblematik der Aussagen Jesu geht auch Johannes Chrysostomos in einer Homilie zu Joh 7 ein, ohne allerdings konkrete Kritiker zu nennen. Da Johannes Chrysostomos Joh 7,8 in dem Sinne versteht, dass Jesus „jetzt noch nicht hinaufgehen“ wolle (οὐκ ἀναβαίνω ἄρτι), besteht für ihn kein Widerspruch zu Joh 7,10 (Joh. Chrys. Hom. in Jo. 7,1 = Hom. 48,2, PG 59, p. 271). Seine weiteren Ausführungen lauten: „Wie konnte er hinaufgehen, obwohl er doch gesagt hatte: ‚Ich gehe nicht hinauf‘? Er sagte nicht ein für allemal (καθάπαξ), ‚Ich gehe nicht hinauf‘, sondern er sagte ‚jetzt‘ (νῦν), d.h. ‚mit euch‘. ‚Weil meine Zeit noch nicht erfüllt ist.‘ Denn er sollte während des kommenden Passafests gekreuzigt werden. Wieso ist er dann nicht auch selbst hinaufgegangen? Wenn er nämlich aus dem Grund nicht hinaufging, weil seine Zeit noch nicht erfüllt war, hätte er gar nicht hinaufgehen dürfen (ἐχρῆν μηδὲ ὅλως ἀναβῆναι). Doch er ging nicht hinauf, um zu leiden, sondern um sie zu lehren.“ (Joh. Chrys. Hom. in Jo. 7,1 = Hom. 48,2, PG 59, p. 271–272).

2.4 Zu den Aposteln

70F.

**Hier. in psalm. 81, Z. 206–239; CChr.SL 78A, p. 89–90 Morin
= fr. 4 Harnack = fr. 26 Ramos Jurado et al.**

Misisti Petrum, Petrum piscatorem, qui dimiserat et retem, qui ab opere callosam habebat manum. Non misisti oratorem, non misisti philosophum: misisti hominem rusticanum, hominem piscatorem. Iste piscator, iste rusticanus de Hierosolyma perrexerat Romam: et rusticanus cepit Romam, quam eloquentes capere non potuerunt. Rursum iuit Paulus apostolus, de Hierosolymis praedicavit usque Illyricum, et praedicavit ubi non erat praedicatum evangelium, ne super alienum fundamentum poneret aedificium. Deinde dicit quod de urbe Roma ierit ad Hispaniam. Videte Paulum persecutorem, qui in Iudaea fuerat persecutor, praedicat in gentibus. Ubi sunt qui praedicant Alexandrum magnum Macedonem imperatorem, quod in brevi spatio vicerit tantas gentes? Habuit exercitum, habuit et ingentes turbas: et non tale aliquid potuit, sed modicum quiddam. Iste vero Paulus, quondam persecutor, qui dicebat ‚Etsi inperitus sermone, non tamen scientia‘, qui soloeismos facit in loquendo, crucem Xpisti portat, et quasi triumphans omnes capit. Totum orbem subegit ab oceano usque mare Rubrum. Dicat aliquis: Hoc totum lucri causa fecerunt. Hoc enim dicit Porphyrius: Homines rustici et pauperes, quoniam nihil habebant, magicis artibus operati sunt quaedam signa. Non est autem grande facere signa. Nam fecerunt signa et in Aegypto magi contra Moysen. Fecit et Apollonius, fecit et Apuleius: et infinita signa fecerunt. Concedo tibi, Porphyri, magicis artibus signa fecerunt, ut divitias acciperent a divitibus mulierculis, quas induxerant: hoc enim tu dicis. Quare mortui sunt? quare crucifixi sunt? Fecerunt et alii signa magicis artibus: sed pro homine mortuo non sunt mortui, pro homine crucifixo. Sciunt isti hominem esse mortuum, et moriuntur sine causa. Felix ergo nostra victoria, quae in sanguine apostolorum dedicata est. Fides nostra non probatur, nisi per illorum sanguinem. Benedicamus ergo Deum, cui est gloria in saecula saeculorum. Amen.

Du [sc. Gott] hast Petrus geschickt, Petrus den Fischer, der sogar das Netz heruntergelassen hatte, der infolge seiner Arbeit eine Hand voller Schwielen hatte. Du hast keinen Redner geschickt, du hast keinen Philosophen geschickt. Du hast einen Mann vom Land geschickt, einen Fischer. Dieser
5 Fischer, dieser Mann vom Land ist von Jerusalem nach Rom weitergezogen,

und als ein Mann vom Land hat er Rom eingenommen, das die Eloquenten nicht einnehmen konnten. Dann wiederum kam der Apostel Paulus, predigte von Jerusalem bis nach Illyrien (Röm 15,19),¹ und predigte dort, wo das Evangelium noch nicht gepredigt worden war, um sein Gebäude nicht auf einem fremden Fundament zu errichten (vgl. Röm 15,20). Dann sagt er, dass er von Rom nach Spanien gehen werde (Röm 15,24; 15,28). Seht euch Paulus den Verfolger an: Er, der in Judäa ein Verfolger gewesen war, predigt unter den Heiden. Wo sind denn diejenigen, die Alexander den Großen, den makedonischen Befehlshaber, verkündigen, nur weil er innerhalb kurzer Zeit so große Völker besiegte? Er hatte ein Heer, er hatte auch gewaltige Scharen, und doch hat er so etwas nicht vermocht, sondern [im Vergleich dazu] nur etwas Bescheidenes. Aber dieser Paulus, einst ein Verfolger, der zu sagen pflegte „Wenn ich auch im Reden ungeschickt bin, so doch nicht im Wissen“ (2 Kor 11,6), der beim Reden Grammatikfehler macht, trägt das Kreuz Christi und nimmt alle wie im Triumphzug ein. Den ganzen Erdkreis hat er unterworfen, vom Ozean bis zum Roten Meer. Nun könnte jemand sagen: Das alles haben sie aus Gründen des finanziellen Gewinns getan. Das nämlich sagt Porphyrios: „Arme Menschen vom Land taten, da sie nichts besaßen, mithilfe von Zauberkünsten ein paar Wunder.“² Es ist aber nichts Großartiges, Wunder zu tun.³ Denn auch die Zauberer in Ägypten taten gegen Mose Wunder.⁴ Auch Apollonios⁵ wirkte Wunder, auch Apuleius⁶ wirkte Wunder, ja unendlich viele Wunder taten sie.“ Nun, Porphyrios, angenommen sie haben wirklich mithilfe von Zauberkünsten Wunder getan, „um von reichen Frauenzimmern, die sie getäuscht hatten, Geld zu bekommen“ – das nämlich sagst du.⁷ Warum aber sind sie dann gestorben? Warum wurden sie ans Kreuz geschlagen? Auch andere haben Wunder durch Zauberkünste getan, aber sie sind nicht für einen toten Menschen gestorben, für einen gekreuzigten Menschen. Die wissen doch, dass der Mensch tot ist, und sterben ohne Grund. Glückverheißend ist also unser Sieg, der im Blut der Apostel erwiesen ist. Unser Glaube wird nur durch deren Blut bewährt. Lasst uns also Gott loben, dem die Herrlichkeit gehört in alle Ewigkeit. Amen.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in psalm. 81, Z. 212–213] *Rursum ivit Paulus apostolus, de Hierosolymis praedicavit usque Illyricum* Im Mikrokontext der Passage verweilt Hieronymus wohl auch deshalb bei den Missionsreisen des Paulus, um im Gegensatz zum als *rusticanus* dargestellten Petrus die multikulturelle Versiertheit des Paulus und dessen höheren Bildungsgrad (vgl. Apg 22,1–3) zu

betonen. Möglicherweise liegt hier auch eine Anspielung auf die Reisetradition von „göttlichen Menschen“ (θεῖοι ἄνδρες) und Philosophen vor, um zu zeigen, dass Paulus ihnen in dieser Hinsicht trotz Unterschieden im Detail vergleichbar bzw. ebenbürtig ist; zu dieser Reisetradition, die übrigens auch für Apollonios von Tyana bezeugt ist, der im vorliegenden Porphyrios-Fragment erwähnt wird, siehe Bieler (1935, 38) und Männlein-Robert (2009). Jedenfalls scheint Hieronymus die unten folgende porphyrianische Herabwürdigung der Apostel als *homines rusticani* (Hier. in psalm. 81, Z. 226) differenzieren zu wollen.

(2) [Hier. in psalm. 81, Z. 226–227] *Homines rusticani et pauperes, quoniam nihil habebant, magicis artibus operati sunt quaedam signa*

Die Etikettierung der Christen als „Ungebildete“ und „Arme“ ist keineswegs nur eine pagane Fremdzuschreibung, die elitäres Statusdenken widerspiegelt, sondern findet sich als Selbststilisierung christlicher Gruppen bereits im *Neuen Testament*, vgl. z.B. Apg 4,13, wo Johannes und Petrus ἄνθρωποι ἀγράμματοι und ἰδιῶται genannt werden, oder 1 Kor 2,1–5; 2,13; 2 Kor 11,6, wo Paulus seine mangelnden Redefähigkeiten darstellt, oder 1 Kor 1,26–29, wo Paulus die soziale Zusammensetzung der korinthischen Gemeinde thematisiert und davon spricht, dass es „nicht viele Intelligente (σοφοί) nach dem Fleisch, nicht viele Vermögende (δυνατοί), nicht viele Wohlgeborene (εὐγενεῖς)“ dort gebe. Justin der Märtyrer formuliert in apologetischem Kontext, nicht allein „Philosophen“ (φιλόσοφοι) und „Philologen“ (φιλόλογοι) seien zum Gehorsam gegenüber Christus gelangt, sondern auch „Handwerker“ (χειροτέχνη) und „gänzlich Ungebildete“ (παντελῶς ἰδιῶται) (Just. 2 apol. 10,8 Marcovich); siehe weitere Belege bei Pietzner (2013, 174–175), außerdem Merkt (2007, 296–303). Kelsos bezeichnet die breite Masse der Christen als ἰδιῶται und ἀγροικότεροι (Orig. Cels. 1,27), vgl. dazu Benko (1980, 1104). Ein derartiger Sprachgebrauch ist – was die griechischen *termini* angeht – auch für Porphyrios denkbar, wobei er an der vorliegenden Stelle speziell die Apostel stigmatisiert. Der hier geäußerte Vorwurf, der Zauberei ergeben zu sein (*magicis artibus*), wurde während des 2. und 3. Jhs. n.Chr. des Öfteren gegen die Christen gerichtet (Belege bei Schäfer 1979, 599–602; Gemeinhardt 2010, 472–473). Die auf Unbildung abhebende Argumentation des Porphyrios geht auch dahin, dass Wunderwirkerei „Bildung und Tugendhaftigkeit“ („learning and virtue“) nicht „ersetzen“ könne (Meredith 1980, 1130 Anm. 16).

(3) [Hier. in psalm. 81, Z. 228] *Non est autem grande facere signa* Mit der Vokabel *signum* (gr. σημεῖον) greift Porphyrios höchstwahrscheinlich

biblischen Sprachgebrauch auf: In der *Apostelgeschichte* werden verschiedentlich Wunder der Apostel erwähnt und so bezeichnet, vgl. z.B. Apg 2,43; 4,22; 5,12 u.ö. Cook (2004, 178) sieht in dem *terminus* eine Anspielung auf die antike Rhetoriktheorie und den Begriff des *signum*: Porphyrios habe die Wundertaten als Überzeugungs- bzw. Beweismittel für die angebliche Wahrhaftigkeit der Apostelwunder infrage gestellt. Die vorliegende Stelle zeige, dass Porphyrios von der realen Kraft der Magie überzeugt gewesen sei (Cook 2000, 157; Cook 2004, 178). Seine Kritik richte sich hier nicht gegen diese an sich, sondern gegen die angeblich finanziellen Motive der Apostel und dagegen, Wundertaten als „argumentative Beweismittel“ (Cook 2000, 157: „as evidence in arguments“) einzusetzen; zur Auseinandersetzung des Porphyrios mit der Rhetorik siehe die Überblicksdarstellung bei Janiszewski et al. (2015, 307, Nr. 871). Cook (2000, 157) weist ferner darauf hin, dass – wenn man Eunapios trauen könne – Porphyrios wohl in einer frühen Phase seines Lebens selbst Exorzismen vorgenommen habe, ohne sich allerdings deswegen als Magier verstanden zu haben. Eunapios schreibt, Porphyrios erwähne in einer Schrift – wahrscheinlich in der *Orakelphilosophie* –, dass er selbst einen Dämon namens Kausatha aus einem Bad ausgetrieben habe (Eunap. Vit. phil. et soph. 4,12 Goulet); siehe zu dieser Eunapios-Stelle Civiletti (2007, 311 Anm. 63), Becker (2013, 199–200) und Goulet (2014/2, 157 Anm. 10). Zu Exorzismen böser Geister äußert sich Porphyrios in der Tat in der *Orakelphilosophie* (Porph. Phil. ex orac. fr. 326F. Smith). Dass Porphyrios auch in seinem Spätwerk daran festhält, dass der pagane ‚holy man‘ grundsätzlich über Potentiale übersinnlicher Kräfte verfügt, zeigt seine hagiographische Stilisierung Plotins in Porph. VPlot. 10, vgl. dazu Bieler (1935, 86–87). Bereits Kellner (1865, 72–75) hebt mit Recht die porphyrianischen Darstellungen von Wundern in der *Vita Plotini* und der *Vita Pythagorae* hervor, um die positive Einstellung des Porphyrios zum Phänomen des Wunders zu verdeutlichen.

(4) [Hier. in psalm. 81, Z. 228–229] *Nam fecerunt signa et in Aegypto magi contra Moysen* Porphyrios spielt auf das alttestamentliche Buch *Exodus* an (vgl. Rinaldi 1982, 106), wo von einer Auseinandersetzung zwischen Mose und Aaron einerseits und ägyptischen Weisen bzw. Zauberern andererseits erzählt wird (Ex 7,8–12; 8,3), die insgesamt an einen Magierwettstreit erinnert. In der *Septuaginta* werden die Weisen bzw. die Zauberer als σοφισταί, φαρμακοί und έπαοιδοί bezeichnet (Ex 7,11 LXX), wohingegen im griechischen Text von *Contra Christianos* aller Wahrscheinlichkeit nach von in Ägypten wirkenden μάγοι („Magern“: *in Aegypto magi*) die Rede gewesen

ist. Das iranische Wort *máγos* bezeichnet in der griechisch-römischen Literatur zum einen die Angehörigen der alt-iranischen Priesterkaste, zum anderen Zauberer bzw. Experten für religiöse Rituale (Graf 1994, 31–45; Burkert 2003, 115–133). Porphyrios zeigt in seinem Werk an einigen Stellen für die persischen Mager Sympathie: Ihr asketischer Lebensstil (Porph. Abst. 4,16) wird ebenso wie ihre Gebetspraxis (Porph. In Tim. 2, fr. 28, p. 19,6–8 Sodano) als exemplarisch dargestellt (Hulen 1933, 23). Ferner soll Pythagoras von ihnen in göttliche Rituale und Aspekte der Lebensführung (περὶ τὰς τῶν θεῶν ἀγιστείας καὶ τὰ λοιπὰ τῶν περὶ τὸν βίον ἐπιτηδευμάτων) eingeführt worden sein (Porph. VPyth. 6). Als Gewährsmänner der Lehre, dass Wahrhaftigkeit (ἀληθεύειν) die Menschen gottähnlich machen könne, führt Porphyrios in seiner *Pythagoras-Biographie* die Mager an (Porph. VPyth. 41). Wie ein Testimonium bei Epiphianos von Salamis andeutet, hat sich Porphyrios in *Contra Christianos* höchstwahrscheinlich auch mit dem mattheischen Text über den Besuch der Mager beim neugeborenen Jesus (Mt 2,1–12) auseinandergesetzt (Porph. Chr. fr. 55T. Be.).

Zurück zur *Exodus*-Episode über den Magierwettstreit zwischen Mose bzw. Aaron und den ägyptischen Zauberern: In der jüdischen Überlieferung erhielten die gegen Mose und Aaron opponierenden Magier die Namen Jannes und Jambres (2 Tim 3,8), vgl. Gager (1972, 137) und Cook (2004, 40). Diese Namen waren auch paganen Autoren ein Begriff, und wie ein Beleg bei Plinius dem Älteren verdeutlicht, war Mose bei paganen Autoren bereits seit dem 1. Jh. n.Chr. als Magier bekannt (Plin. Hist. nat. 30,1,11 oder 30,2,11), vgl. Gager (1972, 137–139) und Cook (2004, 40). Bei den Mittelplatonikern findet sich eine Bestätigung dieser Vorstellung: So nennt Apuleius Mose einen *magus* in einer Liste neben Carmendas, Damigeron, Johannes (= Jannes), Apollobex und Dardanus (Apul. Apol. 90; Cook 2004, 40). Kelsos behauptet, die Juden seien der Zauberei ergeben (γοητεία προσκεῖσθαι), die Mose als ἐξηγητής bei ihnen eingeführt habe (Orig. Cels. 1,26). Numenios zeichnet die der Magie fähigen ἱερογραμματεῖς Jannes und Jambres als ebenbürtige Opponenten Moses, der viele Plagen über Ägypten gebracht habe, deren schlimmste sie allerdings hätten abwenden können (Num. fr. 9 Des Places). Die Betonung der kompetitiven Fähigkeiten der in Ägypten wirkenden Magier widerspricht dem Bibeltext, sodass damit gerechnet werden muss, dass Numenios die biblische Version gezielt abwandelte, „in order to deemphasize its pro-Jewish character“ (Gager 1972, 140). Origenes berichtet, Numenios habe sich mit der Geschichte von Mose, Jannes und Jambres auch im Rahmen seiner Bibelallegorese beschäftigt (Orig. Cels. 4,51). Die vorliegende Stelle lässt darauf schließen, dass Porphyrios – wie Numenios

– die Ebenbürtigkeit der Magier in Ägypten gegenüber Mose herausstrich. Der Rekurs auf die gegen Mose und Aaron opponierenden *magi* in *Contra Christianos* ist ferner argumentativ bedeutsam, weil dadurch übernatürliche Kräfte in einem alten, von Porphyrios geschätzten weisen Barbarenvolk verortet werden, dessen religiöse Traditionen viel älter sind als das Christentum, vgl. z.B. Porph. Phil. ex orac. fr. 324F. Smith.

(5) [Hier. in psalm. 81, Z. 229] *Fecit et Apollonius* Zur Zeit des Porphyrios hatte der neupythagoreische Philosoph Apollonios von Tyana (1./2. Jh. n.Chr.) bereits einen doppeldeutigen Ruf als „heiliger Mann“ und Philosoph einerseits, und als Zauberer und Betrüger andererseits (Speyer 1974, 47–53). Seit dem 2. Jh. n.Chr. gibt es pagane Belege, welche die magischen Praktiken des Apollonios erwähnen, so z.B. bei Lukian (Lucian. Alex. 5), Moiragenes (vgl. Orig. Cels. 6,41; Dorival 1992, 200) oder Cassius Dio (Cass. Dio 77,18,4: γόνος καὶ μάγος ἀκριβής), siehe dazu Bieler (1935, 84–85). Von großem Einfluss mit Blick auf das pagane Apollonios-Bild ist die hagiographisch ausgestaltete *Vita Apollonii* des Philostratos (um 170–ca. 249 n.Chr.); siehe dazu Schirren (2005), Dall’Asta (2008, 2–8, 28–35) und Demoen/Praet (2009). Mit dem Magie-Vorwurf setzt sich Philostratos verschiedentlich auseinander (z.B. Philostr. VA 1,2; 4,18–19; 7,17), vgl. Fögen (1993, 186–187). Rekurrierend auf die Typik des „göttlichen Menschen“ schreibt Philostratos Apollonios z.B. Exorzismen (Philostr. VA 3,38; 4,10; 4,20) und eine Totenaufweckung zu (Philostr. VA 4,45). Auch die Fähigkeit zu außersinnlicher Wahrnehmung und zum Wahrsagen wird hervorgehoben (z.B. Philostr. VA 1,2). Zu den wundersamen Begabungen des Apollonios, die Porphyrios kennt, zählt das Beherrschen der Tiersprache, das er übrigens auch Pythagoras zuschreibt (Porph. VPyth. 23–24): So habe Apollonios z.B. den Gesang einer Schwalbe verstanden und übersetzt (Porph. Abst. 3,3).

Die vorliegende Stelle ist ein sicherer Beleg dafür, dass Porphyrios in *Contra Christianos* die Wundertaten des Apollonios gegen die der Apostel ausgespielt hat. Ob er allerdings den Tyaneer – wie sein Zeitgenosse Sossianos Hierokles (dazu unten) – auch als eine Art Gegenchristus entworfen und ihn mit Jesus Christus verglichen hat, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen. Es besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit (Harnack 1916, 27, Zeugnisse VI.; Forrat 1986, 46–48; Gaisser 2008, 23). Denn in seiner Replik auf Sossianos Hierokles sagt Eusebios zwar, dass Sossianos Hierokles der erste unter den paganen Christengegnern gewesen sei, der den Vergleich zwischen Jesus und Apollonios besonders stark herausgestrichen habe (vgl. Meredith 1980, 1130; Croke 1984/1985, 4). Er sagt allerdings nicht, dass

er der erste gewesen sei, der diesen Vergleich überhaupt angestellt habe: Μόνα δὲ εἰκότως νυνὶ τὰ περὶ τὸν Ἀπολλώνιον ἐποψόμεθα, ἐπεὶ καὶ μόνω παρὰ τοὺς πρότε κατ' ἡμῶν γεγραφότας ἐξαίρετος νῦν τοῦτω [sc. Sossianos Hierokles] ἐγένονεν ἡ τοῦδε πρὸς τὸν ἡμέτερον σωτῆρα παράθεσις τε καὶ σύγκρισις (Eus. Contr. Hier. 1, Z. 21–25, p. 100 Forrat/Des Places). Eusebios hebt im selben Kapitel hervor, dass die übrigen Argumente des Sossianos Hierokles – ausgenommen den Apollonios-Christus-Vergleich – gänzlich von anderen Autoren übernommen seien und nennt explizit Kelsos (Eus. Contr. Hier. 1, Z. 3–21, p. 98 Forrat/Des Places).

Die Originalität des Sossianos Hierokles sieht Eusebios also im Apollonios-Christus-Vergleich, weshalb er auch dessen andere Argumente nicht widerlegen wolle, wie er ebenfalls im selben Kapitel sagt, zumal schon Origenes die Argumente des Kelsos widerlegt habe. Aus Origenes' *Contra Celsum* ergeben sich freilich keine Anhaltspunkte dafür, dass bereits Kelsos den Apollonios-Christus-Vergleich durchgeführt hätte. Wäre der Apollonios-Christus-Vergleich im christenkritischen Werk des Porphyrios von prominenter Signifikanz gewesen, hätte Eusebios – so er *Contra Christianos* bereits kannte, als er *Contra Hieroclem* verfasste (dies bezweifelt Harnack 1916, 29, Zeugnisse VI.) – sicherlich im Prooemium zu *Contra Hieroclem* darauf hingewiesen. Der Apollonios-Christus-Vergleich kann aufgrund dieser Quellenlage bei Porphyrios demnach allenfalls von marginaler Bedeutung gewesen sein, wenn es auch als sicher gelten kann, dass Sossianos Hierokles in seiner übrigen Argumentation Porphyrios rezipierte: Dies belegt ein Vergleich der sicheren Porphyrios-Fragmente mit jenen Argumenten, die bei Laktanz der anonyme Richter (sc. Sossianos Hierokles) vorbringt (Lact. Inst. 5,2,12–5,3,26 Heck/Wlosok), s.o. Einleitung Abschnitt 1.2.

Da sich im *Apokritikos* des Makarios Magnes vereinzelt porphyrianisches Gut wahrscheinlich machen lässt, seien noch die folgenden Texte zitiert, die in der Tat nur eine beiläufige Gegenüberstellung von Jesus und Apollonios von Tyana bieten. In beiden Texten werden Jesus Christus und Apollonios von Tyana – der einmal als Philosoph, und einmal als Wundertäter gewürdigt wird – parallelisiert. Auch wird Apollonios gegenüber Christus gerühmt. Der erste Text lautet:

Ἐνὶ καὶ ἕτερον ἐκ τοῦ φανεροῦ λαβεῖν ἀμφίβολον ὁδε ῥημάτων, ἔνθα φησὶν ὁ Χριστός: „Βλέπετε μὴ τις [ύ]μᾱς πλανήσῃ· πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες: ‚Εγὼ εἰμι ὁ Χριστός‘, καὶ πολλοὺς πλανήσουσι“. Καὶ ἰδοὺ τριακόσια ἢ καὶ περαιτέρω διῆππευσεν ἔτη καὶ οὐδεὶς οὐδαμοῦ τοιοῦτος ἐπέστη· μὴ τί γε Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα φήσετε, ἄνδρα φιλοσοφία πάσῃ κεκοσμημένον· ἕτερον δ' οὐκ ἂν εὗροιτε· ἀλλ' οὐ περὶ ἑνός, ἀλλὰ περὶ πολλῶν λέγει „ἐγερθήσονται“.

„Es ist möglich, auch ein anderes kurzes Wort als offensichtlich zweifelhaft aufzufassen, wo nämlich der Christus sagt: ‚Seht zu, dass euch niemand in die Irre leitet. Denn viele werden in meinem Namen kommen und sagen: ‚Ich bin der Christus!‘, und sie werden viele in die Irre leiten.‘ Und siehe, schon 300 Jahre oder mehr sind seitdem vergangen und niemand ist irgendwo mit einem solchen Anspruch aufgestanden. Ihr werdet doch jetzt nicht etwa Apollonios von Tyana nennen, einen Mann, der in jeglicher Philosophie ausgezeichnet war? Einen anderen dürftet ihr wohl nicht finden. Aber er spricht nicht von einem einzigen, sondern von vielen: ‚sie werden aufstehen‘.“ (Mac. Mgn. Apocr. 4,5,1–2, p. 246 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 60 Harnack).

Der zweite Text lautet:

Τίνας ἕνεκεν ὁ Χριστὸς οὔτε τῷ ἀρχιερεῖ προσαχθεὶς οὔτε τῷ ἡγεμόνι ἄξιόν τι σοφοῦ καὶ θείου ἀνδρὸς ἐφθέγγετο δυνάμενον καὶ τὸν κριτὴν καὶ τοὺς παρεστῶτας παιδεῦσαι καὶ βελτίους ἐργάσασθαι, ἀλλ’ ἠνέσχετο καλὰ μὴ τύπτεσθαι καὶ περιπτύεσθαι καὶ στεφανοῦσθαι ἀκάνθαις, καὶ μὴ καθάπερ Ἀπολλώνιος μετὰ παρρησίας τῷ αὐτοκράτορι λαλήσας Δομετιανῷ τῆς βασιλικῆς αὐλῆς ἀφανὴς ἐγένετο, καὶ μεθ’ ὧρας οὐ πολλὰς ἐν πόλει Δικαιαρχία, νῦν δὲ Ποτιόλοις καλουμένῃ[η], [ὥφθη] ἐπιφανέστατος; Ὁ δὲ γε Χριστὸς εἰ καὶ παθεῖν εἶχε κατ’ ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ, ἐχρῆν μὲν ὑπομεῖναι τὴν τιμωρίαν, οὐ μὴν ἄνευ παρρησίας ὑποστῆναι τὸ πάθος, ἀλλὰ σπουδαῖα τινα καὶ σοφὰ διαφθέγγεσθαι πρὸς Πιλάτον τὸν δικαστὴν, καὶ μὴ ὡς εἷς τῶν ἐκ τριόδου χυδ[αί]ων ὑβρισθῆναι.

„Weshalb hat der Christus weder, als er dem Hohepriester noch als er dem Statthalter vorgeführt wurde, etwas gesagt, das eines weisen und göttlichen Mannes würdig gewesen wäre, etwas, das den Richter und die Beistehenden hätte bilden und besser machen können? Im Gegenteil! Er ließ es über sich ergehen, mit dem Rohr geschlagen, bespuckt und mit Dornen bekränzt zu werden. Und warum tat er es nicht Apollonios gleich, der mit Freimut erst vor dem Kaiser Domitian sprach und dann vom kaiserlichen Hof verschwand und nach wenigen Stunden in der Stadt Dikaiarchia, die jetzt Puteoli heißt, in aller Öffentlichkeit erschien? Der Christus aber, wenn er auch zu leiden hatte gemäß der Anordnung Gottes, hätte die Strafe erdulden und nicht ohne Freimut das Leiden ertragen müssen, sondern etwas Tugendhaftes und Weises an seinen Richter Pilatus richten müssen, anstatt wie ein Straßenganove Gewalt über sich ergehen zu lassen.“ (Mac. Mgn. Apocr. 3,1,1–2, p. 72 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 63 Harnack).

Es besteht allerdings auch die Möglichkeit, wie oben bereits angedeutet, dass das in diesen beiden Texten transportierte Gedankengut des Makarios Magnes auf Sossianos Hierokles zurückgeht und nicht auf Porphyrios. In seiner christenkritischen Schrift *Λόγος φιλαλήθης* widersprach er, wie Eusebios in seiner Replik *Contra Hieroclem* referiert, der christlichen Auffassung, dass die Wunder Jesus als Gott ausweisen könnten, da auch Apollonios von Tyana, ein menschenfreundlicher Mann und Götterliebhaber, solche vollbracht habe und wohl ein Freund der Götter, aber kein Gott sei (Eus. Contr.

Hier. 2, p. 102–103 Forrat/Des Places). Der bei Laktanz erwähnte, anonyme Richter (Lact. Inst. 5,2,12–5,3,26 Heck/Wlosok), der mit Sossianos Hierokles identisch ist, soll nach dem Zeugnis des Laktanz in seinem christenkritischen Werk *Jesus und Apollonios* ebenfalls miteinander verglichen haben. Gemäß Laktanz habe er die Wunder Jesu in ihrer von Christen postulierten Einzigartigkeit angegriffen (*cum facta eius mirabilia destrueret nec tamen negaret*) und behauptet, „dass Apollonios entweder gleichwertige oder noch bedeutendere Taten vollbracht habe“ (Lact. Inst. 5,3,7 Heck/Wlosok). Dies verdeutlicht, dass der Vergleich zwischen Jesus und Apollonios in der Zeit der Wende vom 3. zum 4. Jh. n.Chr. in der paganen Christenkritik etabliert war.

(6) [Hier. in psalm. 81, Z. 229–230] *fecit et Apuleius* Gemeint ist der mittelplatonische Philosoph Apuleius von Madaura (2. Jh. n.Chr.), der Werke in lateinischer Sprache verfasste. Bei Laktanz findet sich ein Beleg dafür, dass es in der Zeit der Wende vom 3. zum 4. Jh. n.Chr. in der paganen Christenkritik nicht unüblich war, Apollonios von Tyana und Apuleius als Wundertäter gemeinsam gegen Christum auszuspielen. Man beachte folgendes Zitat aus den *Divinae Institutiones*, das sich auf das christenkritische Werk des Sossianos Hierokles bezieht (siehe oben Anm. 5 zum vorliegenden Fragment, gegen Ende):

idem cum facta eius mirabilia destrueret nec tamen negaret, voluit ostendere ‚Apollonium vel paria vel etiam maiora fecisse.‘ mirum quod Apuleium praetermisit, cuius solent et multa et mira memorari.

„Als derselbe seine [sc. Christi] Wundertaten zunichte machte und doch nicht ganz verneinte, da wollte er zeigen, ‚dass Apollonios entweder gleichwertige oder sogar noch bedeutendere Taten vollbracht hat.‘ Es ist verwunderlich, dass er Apuleius ausgelassen hat, von dem man sich viele Wundertaten zu erzählen pflegt.“ (Lact. Inst. 5,3,7 Heck/Wlosok).

Die Stelle belegt ebenso wie das vorliegende Porphyrios-Fragment, dass der Platoniker Apuleius unter Christen und Paganen als Magier bekannt war; vgl. dazu auch Aug. Epist. 102,32, wo Apuleius und Apollonios gemeinsam als Wundertäter genannt werden. Anlass zu diesem Apuleius-Bild gab v.a. dessen *Apologie*, in der sich Apuleius gegen den Vorwurf magischer Praktiken verteidigt, aber auch dessen Roman *Metamorphosen*, in dem die Magie eine große Rolle spielt (Fögen 1993, 188–189; Gaisser 2008, 20–25). Die ältere Forschung ging davon aus, dass die Nennung des Apuleius an der vorliegenden Stelle authentisch sei. So bemerkt Ulrich von Wilamowitz-

Moellendorff in einem Brief an Eduard Norden vom März 1916 lapidar im Kontext einer Kurzbesprechung der Harnack-Ausgabe von *Contra Christianos*: „Porphyrios kennt Apuleius als Magier; wörtliches Citat bei Hieronymus.“ (zitiert nach Calder/Huss 1997, 146, Nr. 151). Denkbar ist, dass Porphyrios diese Tradition in Rom kennenlernte, wo er sich zwischen 263 und 268 n.Chr. bei Plotin aufhielt. Da die Kontakte des Plotin-Kreises zur politischen Elite (Porph. VPlot. 12) eine Zweisprachigkeit seitens Plotins und seiner Schüler implizieren, ist es neben der Option mündlicher Tradierung denkbar, dass Porphyrios einschlägige Apuleius-Texte im lateinischen Original kennenlernte. Millar (1997, 246) und Clark (1999, 115) hingegen bezweifeln, dass Porphyrios die lateinische Sprache beherrschte, da seine Schriften dazu keine Indizien liefern.

Jüngst hat Gaisser (2008, 24–25) sich skeptisch geäußert und die Möglichkeit einer Interpolation betont, da nicht alles in diesem authentischen Porphyrios-Fragment auf Porphyrios zurückgehen müsse. Auffällig sei v.a. der Aspekt, dass Apuleius sich im Rahmen seiner in *De magia* überlieferten Verteidigung gegen den Vorwurf der Magie auch gegen den Vorwurf habe verteidigen müssen, dass er die reiche Witwe Pudentilla zur Heirat gezwungen bzw. mit magischen Mitteln verführt habe (Apul. Mag. 67). Laut Gaisser sei so einerseits die polemische Beweisführung des Porphyrios entkräftet, die zum Inhalt hat, (nur) die ersten Christen hätten reiche Frauen durch Magie verführt. Dieses Gegenbeispiel könne gemäß Gaisser andererseits auf einen gegen Porphyrios erhobenen Vorwurf anspielen, er selbst habe eine alte Witwe aus finanziellen Gründen geheiratet. Dieser von Christen erhobene Vorwurf ist greifbar in einem Text der sogenannten *Tübinger Theosophie*:

Ὅτι ὁ Πορφύριος εἰς ἐγένετο παρὰ τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν, διὰ δὲ τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ, ὥς ιστόρησαν ἄγιοι, ὑπὸ τινῶν Χριστιανῶν ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης πληγὰς ἐν ιδιωτικοῖς πράγμασιν ἀπέστη ἀφ' ἡμῶν. φιλοχρήματος δὲ ὢν πλουσίαν ἔγχευε γυναῖκα πάντε παίδων μητέρα, γεγηρακυῖαν ἤδη καὶ Ἑβραίαν.

„Porphyrios war anfangs einer von uns, dann jedoch fiel er, wie Heilige berichtet haben, aufgrund der Schläge, die ihm einige Christen im palästinischen Cäsarea im Rahmen von Privatgeschäften zufügten, von uns ab. Da er aber geldgierig war, heiratete er eine reiche Frau, eine Mutter von fünf Kindern, die bereits in fortgeschrittenem Alter und eine Hebräerin war.“ (*Tübinger Theosophie* § 85, 693–699, p. 54–55 Erbse).

Offensichtlich sollte Porphyrios mit diesem persönlichen Angriff sein eigenes Wort im Munde herumgedreht werden, beteuert er doch in seinem protreptischen Brief an seine Frau Markella, er habe sie gerade nicht

wegen eines finanziellen Vorteils geheiratet (Porph. Marc. 1: οὐτε μὴν διὰ χρημάτων περιουσίαν ἢ ὑμῖν ἢ ἐμοὶ προσοῦσαν). Der gegen pagane Philosophen gerichtete polemische Vorwurf, sie seien reich und geldgierig, weshalb ihr Lebensstil der philosophischen Tugend widerspreche, ist im Kontext des pagan-christlichen Konflikts der Spätantike nicht ungewöhnlich. So bietet etwa Laktanz folgendes polemisches Charakterportrait, das einen anonymen Philosophen einführt, der aktiv auf die Christenverfolgung unter Diokletian hingewirkt habe: [...] *in victu tam sumptuosus, ut in schola virtutis adsertor, parsimoniae paupertatisque laudator, in palatio peius cenaret quam domi. tamen vitia sua capillis et pallio et, quod maximum est velamentum, divitiis praetegebat* (Lact. Inst. 5,2,3 Heck/Wlosok).

(7) [Hier. in psalm. 81, Z. 230–232] *Concedo tibi, Porphyri, magicis artibus signa fecerunt, ut divitias acciperent a divitibus mulierculis, quas induxerant: hoc enim tu dicis* Bereits bei Kelsos hat die Kritik am Christentum eine misogyne Komponente, insofern Frauen bei ihm geradezu das Unvernünftige und Primitive verkörpern: Die Christen richteten ihre Botschaft nämlich mit Absicht an die Dummen, Primitiven, Stumpfsinnigen, Sklaven, Weiber (γύναια) und kleinen Kinder, weil Gebildete bei ihnen nicht erwünscht seien (Orig. Cels. 3,44), vgl. Loesche (1884, 272) und Merkt (2007, 295–298). Auffällig ist hier v.a. das abwertende Substantiv γύναια, das Kelsos auch an anderer Stelle verwendet, um die „unverständigen Weiber“ (γύναια ἀνόητα) im christlichen Milieu abzuqualifizieren (Orig. Cels. 3,55), vgl. Demarolle (1970, 42). Die Assoziierung des weiblichen Geschlechts mit einem Mangel an Vernunft zeigt im Mittelplatonismus etwa auch die Philosophie Plutarchs, allerdings ohne offensichtlich abwertende Spitzen (Becker 2010, 248–249, 264–266). Das von Hieronymus an der vorliegenden Stelle gesetzte Substantiv *muliercula* deutet darauf hin, dass sich Porphyrios ebenfalls dieses pejorativen Ausdrucks bedient haben könnte. Insofern ist seine Kritik an dieser Stelle einerseits konventionell (Demarolle 1970, 44) und dient letztlich dazu, die Überzeugungsfähigkeit der christlichen Botschaft zu diskreditieren. Andererseits ist zu konstatieren, dass Porphyrios durch seinen Hinweis auf den Reichtum der Frauen ein anderes gesellschaftliches Szenario spiegelt als Kelsos. Auch wenn es bereits im *Neuen Testament*, auf das sich hier Porphyrios ja bezieht, Hinweise auf gesellschaftlich hoch angesehene und reiche Frauen der Oberschicht gibt, die zur christlichen Gemeinde gehörten (z.B. Apg 17,4; 17,12; 17,34; Metzner 2008, 253), ist auch außerhalb des *Neuen Testaments* seit dem 2. Jh. n.Chr. z.B. für Rom belegt, dass reiche Frauen die Sozialstruktur

christlicher Gemeinden prägten und dass das Christentum in den höheren Gesellschaftsschichten insgesamt bei Frauen beliebter war als bei Männern (Kolb 2002, 634–635). Deshalb mag es sein, dass Porphyrios hier Zustände seiner eigenen Gegenwart bzw. Eindrücke aus seiner Zeit in Rom auf die apostolische Zeit rückprojiziert; vgl. dazu auch Pietzner (2008b, 984), die auf das karitative Engagement reicher christlicher Frauen im 3. Jh. n.Chr. hinweist, auf das Porphyrios an der vorliegenden Stelle anspielen könnte. Wie Hieronymus an anderer Stelle bezeugt, hat Porphyrios jedenfalls auch explizit die Machtstellung von Frauen in christlichen Gemeinden seiner eigenen Gegenwart kritisiert (Hier. in Is. 3,12, Z. 1–2, 14–18 = Porph. Chr. fr. 81T. Be.).

Demarolle (1971, 51) vermutet zudem, dass Porphyrios mit seiner Kritik an den angeblich geldgierigen Aposteln (*ut divitias acciperent*) auf manch einen ähnlich veranlagten Bischof seiner Zeit habe anspielen wollen. Mit Blick auf die mögliche zeitnahe Rezeption von *Contra Christianos* ist bedeutsam, dass Laktanz für den anonymen Richter (= Sossianos Hierokles) einen ähnlichen Vorwurf gegen die Christen bezeugt, bei dem die hier erwähnten „reichen Frauen“ allerdings nicht thematisiert werden: Nicht nur hätten einige Jünger Jesu mit ihrem „Fischereigewerbe Gewinn gemacht (*piscatorio artificio fecisse quaestum*)“ (Lact. Inst. 5,2,17 Heck/Wlosok), sondern auch die christliche „Religion erfunden, um daraus Gewinn und Vorteil zu ziehen (*quaestus et commodi gratia religionem istam commenti sunt*)“ (Lact. Inst. 5,3,3 Heck/Wlosok).

71T.

**Hier. in Gal. 1,16b, Z. 1–9; CChr.SL 78A, p. 31–32 Raspanti
= fr. 20 Harnack = fr. 41 Ramos Jurado et al.**

„Continuo non acquievi carni et sanguini“; sive, ut in graeco melius habet, „non contuli cum carne et sanguine.“ Scio, plerosque de apostolis hoc dictum arbitrari; nam et Porphyrius obicit quod post revelationem Christi non fuerit dignatus ire ad homines et cum eis conferre sermonem, ne post doctrinam videlicet Dei a „carne et sanguine“ instrueretur. Sed absit ut ego Petrum, Iohannem et Iacobum „carnem et sanguinem“ putem, quae regnum Dei possidere non possunt.

„Und sogleich habe ich [sc. Paulus] nicht bei Fleisch und Blut Ruhe gefunden“, oder wie es im Griechischen besser heißt: „Ich habe mich nicht in

die Gesellschaft von Fleisch und Blut begeben“¹ (Gal 1,16). Ich weiß, dass mehrere der Auffassung sind, dass dies [sc. der Ausdruck „Fleisch und Blut“] in Bezug auf die Apostel gesagt ist. Denn auch Porphyrios wendet ein, dass er es nach der Offenbarung Christi nicht für würdig gehalten habe, zu Menschen zu gehen und mit ihnen zu reden, um nicht im Anschluss an eine Belehrung durch Gott von „Fleisch und Blut“ belehrt zu werden.² Doch es sei ferne, dass ich Petrus, Johannes und Jakobus für „Fleisch und Blut“ halte, die doch das Reich Gottes nicht besitzen können (vgl. 1 Kor 15,50).

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Gal. 1,16b, Z. 1–3] *sive, ut in graeco melius habet, „non contuli cum carne et sanguine.“* Der Bibelvers lautet im Original: εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι (Gal 1,16). Im Kontext der Stelle berichtet Paulus von seiner göttlich bewirkten Konversionserfahrung und Motivation zur Evangelisation. Der paulinische Ausdruck „Fleisch und Blut“ stellt durch seine Betonung der Geschöpflichkeit, der Körperlichkeit, Begrenztheit und Vergänglichkeit des Menschen den Gegensatz zwischen Gott und Mensch bewusst heraus, vgl. dazu z.B. 1 Kor 15,50.

(2) [Hier. in Gal. 1,16b, Z. 3–7] *nam et Porphyrius obicit quod post revelationem Christi non fuerit dignatus ire ad homines et cum eis conferre sermonem, ne post doctrinam videlicet Dei a „carne et sanguine“ instrueretur* Porphyrios argumentierte, dass Paulus den Ausdruck „Fleisch und Blut“ (Gal 1,16) auf die Apostel der Jerusalemer Urgemeinde (Gal 2,9: Jakobus, Petrus und Johannes) habe bezogen wissen wollen und schloss daraus, dass Paulus die Apostel habe herabwürdigen bzw. in deren Autorität beschneiden wollen (Harnack 1916, 52 ad fr. 20; Cook 2000, 158). Porphyrios verstand diesen Passus des *Galaterbriefs* also offensichtlich als eine paulinische Spitze nicht zuletzt gegen den als angeblich allzu menschlich dargestellten Petrus. Deswegen kann das vorliegende Testimonium inhaltlich den porphyrianischen Aussagen zum Streit zwischen Paulus und Petrus zugeordnet werden, den Porphyrios – wie durch Hieronymus sicher bezeugt ist (Porph. Chr. fr. 1T. Be.) – im ersten Buch von *Contra Christianos* thematisierte.

72T.

**Hier. in Ioelem 2,28–32, Z. 651–668; CChr.SL 76, p. 193–194 Adriaen
= fr. 5 Harnack = fr. 32 Ramos Jurado et al.**

„Effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri, et filiae vestrae“, et reliqua. Videor mihi a principio usque ad hunc locum, textum servasse sermonis. Laboris est maximi, quomodo quae sequuntur, his quae nunc disserimus, coaptanda sint. Alius dicit quae generaliter in ultimo tempore repromissa sunt, nunc ex parte completa. Et quia praemium futurorum in primo adventu Domini apostoli sentiebant, libamenta quaedam et primitias mirabilium expletas memorasse, ut donec veniat quod perfectum est, id quod ex parte praecesserat, sentiremus. Alius vero apostolicae esse asserit consuetudinis, iuxta illud quod de sancto viro scriptum est: „Dispensabit sermones suos in iudicio“, ut quicquid utile audientibus esse cernebant, et non repugnare praesentibus, de alterius temporis testimoniis roborarent, non quod abuterentur audientium simplicitate et imperitia, ut impius calumniatur Porphyrius, sed iuxta apostolum Paulum, praedicarent „opportune, importune“.

„Ich werde ausgießen von meinem Geist über alles Fleisch, und eure Söhne werden weissagen, und eure Töchter“¹ (Joel 3,1), und so weiter. Ich meine, vom Anfang bis zu dieser Stelle den Text der Predigt bewahrt zu haben. Es erfordert allerdings größte Mühe zu klären, wie das, was folgt, an das, was wir nun erörtern, angepasst werden soll. Einer sagt, dass das, was in einem allgemeinen Sinne für die Endzeit verheißen worden ist, jetzt zum Teil erfüllt sei. Und weil die Apostel den Lohn des Zukünftigen bei der ersten Ankunft des Herrn erfuhren, hätten sie einige Trankopfer und Erstlingsgaben der Wunder als erfüllt erwähnt, damit wir, bis das Vollkommene käme, das erfahren, was teilweise vorausgegangen war. Ein anderer aber behauptet, dass es gemäß dem, was vom heiligen Mann geschrieben steht: „Er wird seine Worte austeilen im Gericht“, der Gewohnheit der Apostel entspreche, das, was auch immer nach ihrer Überzeugung für die Hörer von Nutzen sei und nicht im Widerspruch zum Gegenwärtigen stehe, aus den Zeugnissen, die sich auf eine andere Zeit beziehen, zu bekräftigen – und zwar nicht deswegen, weil sie die Einfalt und Unwissenheit der Hörer missbrauchten, wie der unfromme Porphyrios kritisiert,² sondern weil sie in Übereinstimmung mit dem Apostel Paulus „zur gelegenen und ungelegenen Zeit“ (2 Tim 4,2) predigten.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Ioelem 2,28–32, Z. 651–653] *Effundam de spiritu meo super omnem carnem etc.* Diese Prophezeiung von der Ausgießung des Heiligen Geistes (Joel 3,1–5) ist im *Neuen Testament* von besonderer Signifikanz im Rahmen der Pfingstpredigt des Petrus, wo die *Joel*-Weissagung mit leichten Variationen *in extenso* zu dem Zweck zitiert wird, die Pfingstereignisse theologisch zu deuten und mit dem *Alten Testament* rückzukoppeln (Apg 2,16–21).

(2) [Hier. in Ioelem 2,28–32, Z. 661–667] *Alius vero apostolicae esse asserit consuetudinis, iuxta illud quod de sancto viro scriptum est: ‚Dispensabit sermones suos in iudicio‘, ut quicquid utile audientibus esse cernebant, et non repugnare praesentibus, de alterius temporis testimoniis roborarent, non quod abuterentur audientium simplicitate et imperitia, ut impius calumniatur Porphyrius* Ausgehend vom Kontext bei Hieronymus lässt sich sagen, dass Porphyrios sich zum Missbrauch alttestamentlicher Zitate in den Apostelreden der lukanischen *Apostelgeschichte* äußerte. Dies spricht dafür, dass Porphyrios Kenntnis des alttestamentlichen Prophetenbuchs *Joel* hatte und auch die neutestamentliche *Apostelgeschichte*, speziell deren Apostelpredigten, zumindest stellenweise kommentierte und kritisierte (gegen Lardner 1838, 428, der bezweifelt, dass Porphyrios sich auf die Petrusreden der *Apostelgeschichte* bezog); vgl. dazu auch Magny (2014, 68–69). Dass Porphyrios die *Apostelgeschichte* kannte, ist durch Porph. Chr. fr. 73T. Be. gesichert, wo Kritik an Apg 15,20 und 15,29 überliefert ist. Dies ist besonders deswegen interessant und relevant, weil Hieronymus an anderer Stelle die anonyme Kritik eines *stultus philosophus* an der ebenfalls in der *Apostelgeschichte* überlieferten Episode von Hananias und Saphira überliefert, die Porphyrios nicht mit Sicherheit zugeschrieben werden kann (Porph. Chr. fr. 95D. Be.). Wie dieses unsichere Testimonium über den Tod von Hananias und Saphira und die Rolle des Petrus dabei, so impliziert auch das vorliegende sichere Testimonium aufgrund seines Fundkontextes eine Kritik des Porphyrios am „Apostelfürsten“ Petrus. Er erscheint als Blender, der mit Schriftzitaten *proof-texting* betreibt, also eine theologische Begründungsstrategie verfolgt, mit deren Hilfe Bibelstellen unter Nicht-Beachtung ihres jeweiligen Kontexts zur Begründung eigener Meinungen bzw. anderweitiger Sachverhalte herangezogen werden. Dadurch erhält Petrus nahezu die Züge eines Sophisten, und diese Kritik verbindet ihn mit jener an christlichen Auslegern wie Origenes, die laut Porphyrios ebenfalls ihr

Publikum mit rhetorisch-sophistischen Kniffen „verhexen“ (Eus. HE 6,19,4: καταγοητεύσαντες = Porph. Chr. fr. 6F. Be.). Neben dieser implizierten Kritik an Petrus lässt sich die hier präsentierte Kritik des Porphyrios verallgemeinern und im Hinblick auf eine doppelte Stoßrichtung auswerten.

(1) Einerseits moniert Porphyrios wie nach ihm v.a. Julian Apostata, dass die Apostel alttestamentliche Zitate ihrem ursprünglichen Kontext entrissen und als dubiose, angeblich göttliche Belege für die abstrusen theologischen Argumentationen ihrer jeweiligen Gegenwart missbrauchten (Cook 2000, 156); vgl. zu diesem angeprangerten Missbrauch alttestamentlicher Prophetien z.B. auch Jul. Gal. fr. 62,253c–e Masaracchia. Es ist bekannt, dass Porphyrios – wie für seine Auslegung des *Danielbuchs* gesichert ist (Porph. Chr. fr. 13T.–44T. Be.) – im Umgang mit alttestamentlicher Prophetie grundsätzlich einen an der jeweiligen vorchristlichen Verfassergegenwart interessierten, historisch-kritischen Zugang wählte, der es als absurd erscheinen ließ, Ereignisse des 1. Jhs. n.Chr. als eingetretene Prophetien zu deuten.

(2) Andererseits kritisiert Porphyrios im vorliegenden Testimonium die mangelnden Bibelkenntnisse des Hörer- bzw. Leserpublikums, das aufgrund von Bildungsmängeln den Textmissbrauch nicht bemerke (*audientium simplicitate et imperitia*). Der Vorwurf der Bildungsmängel und der damit verbundenen Leichtgläubigkeit und Naivität der Christen ist ein Topos der paganen und platonischen Christenkritik: Bereits Kelsos äußert den Vorwurf, dass die Christen unvernünftig und leichtgläubig seien (Orig. Cels. 1,9; 1,23; 8,49). In der Schrift über die *Orakelphilosophie* wirft Porphyrios den Christen *ἄνοια* bzw. *dementia* vor (Porph. Phil. ex orac. fr. 345F., 45–46 Smith; Porph. Phil. ex orac. fr. 345aF., 60–61 Smith). Eusebios kommt an einigen Stellen auf diesen Vorwurf gegen das Christentum (*ἄλογος πίστις*) zu sprechen und rekurriert damit womöglich implizit auch auf Porphyrios, siehe Eus. PE 1,1,11; 1,2,4 (= Porph. Chr. fr. 88D. Be.); 1,3,1; 1,5,2; Eus. DE 1,1,12 (= Porph. Chr. fr. 85D. Be.). Mangelnde Textkenntnis (*imperitia*) wirft Porphyrios nicht nur dem christlichen Hörer- bzw. Leserpublikum vor, sondern auch den neutestamentlichen Autoren – allen voran den Evangelisten (Bauer 1909, 456); siehe dazu z.B. Porph. Chr. fr. 52T., 55T., 56T., 58T. Be.

2.5 Vermischtes

73T.

Cod. Lavra [Athos] 184. B. 64 saec. X, Scholion zu Apg 15,20, p. 41**Von der Goltz****= fr. 8 Harnack = fr. 23 Ramos Jurado et al.**

„fol. 17^r zu 15,20, der Text lautet hier ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων καὶ τοῦ αἵματος καὶ τῆς πορνείας (*) καὶ ὅσα ἂν μὴ θέλωσιν αὐτοῖς γενέσθαι ἐτέροις μὴ ποιεῖν (*); der Zusatz zwischen Asterisken findet sich 15,29 ebenso mit denselben Zeichen; es sind die
 5 ersten Zeilen der Seite. Dazu steht am oberen Rande folgende Glosse: (*) Εἰρηναῖος ὁ πᾶν ἐν τῷ Γ κατὰ τὰς αἱρέσεις λόγῳ καὶ ὧδε καὶ ἐν τοῖς ἐξῆς ἐκ προσώπου τῶν ἀποστόλων οὕτως ἀναφέρει τὴν χρῆσιν· καὶ ὁ Παμφίλου μέγας Εὐσέβιος ἐν τοῖς κατὰ Πορφυρίου ἔκτῳ καὶ ἐβδόμῳ λόγῳ ὁμοίως καὶ τὸν Πορφύριον τίθησι οὕτως ἐπὶ διαβολῇ μεμνημένον τῆς χρήσεως.“ (zitiert
 10 nach Von der Goltz 1899, 41).

„fol. 17^r zu 15,20, der Text lautet hier ‚Ihnen brieflich mitzuteilen, dass sie sich enthalten mögen von Verunreinigungen, von Blut und der Unzucht¹ (*) und dass sie das anderen nicht zufügen sollen, von dem sie selbst nicht wollen, dass es ihnen geschehe‘(*);² der Zusatz zwischen Asterisken findet
 5 sich 15,29 ebenso mit denselben Zeichen; es sind die ersten Zeilen der Seite. Dazu steht am oberen Rande folgende Glosse: (*) ‚Der weithin bekannte Irenäus bietet im dritten Buch seiner Schrift *Gegen die Häresien* sowohl an der vorliegenden Stelle als auch im Folgekontext diese Lesart⁴ als von den Aposteln stammend dar.³ Der große Eusebios, Schüler des Pamphilus⁵,
 10 hat im sechsten und siebten Buch seiner Schrift gegen Porphyrios⁶ dieselbe Lesart und er schreibt auch, dass Porphyrios diese Lesart so – und zwar zu Verleumdungszwecken⁷ – erwähnt hat.“ (Übersetzungen von M. B., Text sonst zitiert nach Von der Goltz 1899, 41).

Anmerkungen:

(1) [Cod. Lavra [Athos] 184. B. 64 saec. X, Scholion zu Apg 15,20]
 ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων καὶ τοῦ αἵματος καὶ τῆς πορνείας Das vorliegende Testimonium für *Contra Christianos* findet sich in einem Scholion zu Apg 15,20, das in einem von Von der Goltz (1899, hier 40–41) kollationierten Codex des Athosklosters Lavra (10. Jh. n.Chr.)

überliefert ist. Der Codex umfasst drei Texte bzw. Textcorpora des *Neuen Testaments* mit zahlreichen Randscholien, nämlich die *Apostelgeschichte*, die *Katholischen Briefe* sowie die *Paulusbriefe*; siehe dazu Lake/New (1932, 141–146), Devreesse (1954, 160) und Morlet (2012, 494–495 Anm. 87). Inhaltlich behandelt das 15. Kapitel der *Apostelgeschichte* das sogenannte Apostelkonvent bzw. Apostelkonzil in Jerusalem, das in den 40er Jahren des 1. Jhs. n. Chr. stattfand (vgl. auch Gal 2,1–10). Die Parteien waren die Apostel der Jerusalemer Urgemeinde einerseits und Paulus mit seinen Begleitern andererseits. Es wurden Aspekte der Heidenmission verhandelt, näherhin die Frage, ob und inwiefern zum Glauben gekommene Heiden sich beschneiden lassen und andere jüdisch-mosaische Gesetzesvorschriften befolgen sollten. Im sogenannten Aposteldekret (Apg 15,23–29), auf das hier verwiesen wird (ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς), wurde festgelegt, dass gläubig gewordene Heiden nicht das ganze jüdische Gesetz, sondern vier Vorschriften zu befolgen hätten, nämlich sich zu enthalten von Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktem und Unzucht (Apg 15,29; vorweggenommen in Apg 15,20). In Apg 21,25 wird darauf zurückgeblickt. Die Textgeschichte des Aposteldekrets ist kompliziert, siehe dazu den Überblick bei Metzger (1971, 429–434). Für die vorliegende Textvariante des Codex Lavra 184 (fol. 17r) ist bedeutsam, dass er einen Text des sogenannten ‚westlichen Texttyps‘ bietet, der bei Apg 15,20 und 15,29 den Hinweis auf Ersticktes auslässt und zudem die sogenannte Goldene Regel in ihrer negativen Form bietet, siehe hierzu Metzger (1971, 430) und Muscolino (2009, 461–462 Anm. 13–20); zur Goldenen Regel siehe auch unten Anm. 7 zum vorliegenden Testimonium.

(2) [Cod. Lavra [Athos] 184. B. 64 saec. X, Scholion zu Apg 15,20] καὶ ὅσα ἂν μὴ θέλωσιν αὐτοῖς γενέσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν Nur der sogenannte ‚westliche Texttyp‘ des *Neuen Testaments* bietet in Apg 15,20 und 15,29 die Goldene Regel in ihrer negativen Form (Metzger 1971, 430; Muscolino 2009, 462 Anm. 20; Morlet 2012, 495). Da Porphyrios sie gemäß dem vorliegenden Zeugnis kommentierte, ist gesichert, dass er bei der Abfassung von *Contra Christianos* einen neutestamentlichen Text ‚westlicher Textform‘ benutzte (Barnes 1995, 238; Goulet 2003/1, 142). Dieser Texttyp kursierte u.a. in Italien, Gallien, Nordafrika und Ägypten und wird von Markion, Tatian, Irenäus, Tertullian und Cyprian bezeugt (Metzger 1971, xviii). Die neutestamentlichen Stellen, die der anonyme Hellene im *Apokritikos* des Makarios Magnes zitiert, bezeugen ebenfalls den ‚westlichen Texttyp‘ (Goulet 2003/1, 95–99). Darin sieht Goulet (2003/1, 142) einen beachtenswerten Hinweis auf die mögliche porphyrianische Herkunft des

im *Apokritikos* gebotenen antichristlichen Materials; siehe dazu auch Morlet (2012, 495 Anm. 90).

(3) [Cod. Lavra [Athos] 184. B. 64 saec. X, Scholion zu Apg 15,20] Εἰρηναῖος ὁ πᾶν ἐν τῷ Γ κατὰ τὰς αἰρέσεις λόγῳ καὶ ὧδε καὶ ἐν τοῖς ἐξῆς ἐκ προσώπου τῶν ἀποστόλων Irenäus von Lyon (um 135–um 200 n.Chr.) zitiert den biblischen Passus über das Apostelkonzil sowie das Aposteldekret in Iren. Haer. 3,12,14 Rousseau/Doutreleau: [...] *propterea ego secundum me iudico non molestari eos qui ex gentibus convertuntur ad Deum, sed praecipendum eis ut abstineant a vanitatibus idolorum et a fornicatione et a sanguine; et quaecumque nolunt sibi fieri aliis ne faciant* (= Apg 15,19–20) [...]; *Placuit enim sancto Spiritui et nobis nullum amplius vobis pondus imponere quam haec quae sunt necessaria, ut abstineatis ab idololatriis et sanguine et fornicatione; et quaecumque non vultis fieri vobis alii ne faciatis* (= Apg 15,28–29).

(4) [Cod. Lavra [Athos] 184. B. 64 saec. X, Scholion zu Apg 15,20] οὕτως ἀναφέρει τὴν χρῆσιν Nach Von der Goltz (1899, 42) verwendet der Scholiast das Wort χρῆσις „regelmäßig für ‚Lesart‘“. Das Wort kann auch „Passus“ oder „Ausspruch“ bedeuten, so Lampe (²¹2008, 1528 s.v. χρῆσις).

(5) [Cod. Lavra [Athos] 184. B. 64 saec. X, Scholion zu Apg 15,20] καὶ ὁ Παμφίλου Pamphilus von Cäsarea, ein Anhänger origenistischer Theologie, war der Lehrer des Eusebios von Cäsarea. Er wurde auf Befehl von Kaiser Maximinus Daia im Jahre 310 n.Chr. enthauptet. Eusebios äußert sich über ihn mit großer Wertschätzung (Eus. HE 7,32,25; 8,13,6; Eus. Mart. Pal. 11,2–3) und verfasste eine Biographie in drei Büchern über ihn (Eus. Mart. Pal. 11,3), die allerdings verloren ist.

(6) [Cod. Lavra [Athos] 184. B. 64 saec. X, Scholion zu Apg 15,20] μέγας Εὐσέβιος ἐν τοῖς κατὰ Πορφυρίου ἔκτῳ καὶ ἐβδόμῳ λόγῳ ὁμοίως Das vorliegende Zeugnis ermöglicht als einziges einen Einblick in den Inhalt des sechsten und siebten Buchs des Eusebios *Gegen Porphyrios* (Morlet 2012, 494–496, 513 fr. 2). Zu diesem verlorenen Werk siehe Harnack (1916, 30–31, Zeugnisse VIII.) und ausführlich Morlet (2012), der auch die erhaltenen Fragmente bzw. Testimonien des Werks zusammenstellt (Morlet 2012, 511–514).

(7) [Cod. Lavra [Athos] 184. B. 64 saec. X, Scholion zu Apg 15,20] καὶ τὸν Πορφύριον τίθησι οὕτως ἐπὶ διαβολῇ μεμνημένον τῆς χρήσεως

Zur christlichen Auffassung, dass Porphyrios in *Contra Christianos* die biblischen Schriften „verleumdet“ (ἐπὶ διαβολῇ) habe, vgl. Eus. HE 6,19,2 (= Porph. Chr. fr. 6F. Be.) und Cook (2000, 155). In der hier genannten porphyrianischen „Verleumdung“ der Stelle Apg 15,20 vermutet Von der Goltz (1899, 42) einen Plagiatsvorwurf: „Die Verleumdung (διαβολή) des Porphyrios dürfte darin bestanden haben, dass er behauptet hat, der Verfasser der Apostelgeschichte habe diesen allgemein verbreiteten ethischen Grundsatz aus den Werken heidnischer Philosophen gestohlen.“ Diesem Urteil schließen sich Harnack (1916, 48 ad fr. 8) und Muscolino (2009, 462 Anm. 20) an, sodass es denkbar ist, dass Porphyrios diesen Passus im Rahmen seiner Kritik an den Verfassern der neutestamentlichen Schriften abhandelte. In der Tat ist die Goldene Regel in ihrer negativen Form schon in der vorsokratischen Philosophie bekannt und wurde z.B. Pittakos und Thales zugeschrieben (Morlet 2012, 496). Gegen Ende des 5. Jhs. v.Chr. und dann ab dem 4. Jh. v.Chr. ist in der griechisch-römischen Literatur ein gehäuftes Vorkommen der Goldenen Regel zu konstatieren, und zwar zunächst in der Gnomik der Sophisten, dann in popularphilosophischen Schriften, in der Dichtung sowie bei Rednern und Historikern (Belege bei Dihle 1962, 85–109). Morlet (2012, 496) weist zurecht darauf hin, dass ein Plagiatsvorwurf auch deswegen besonders brisant gewesen sein dürfte, weil Porphyrios – wie aus anderen, sicheren Fragmenten ersichtlich ist – die Apostel für unkultivierte und ungebildete Menschen hielt, die keine Kenntnis griechischer Philosophie besaßen. Von daher ist es auch möglich, dass Porphyrios die Passage im Rahmen seiner Apostelkritik abhandelte (dazu Porph. Chr. fr. 70F.–72T. Be.). Thematisch verwandt ist der Abschnitt aus Apg 15 jedenfalls mit dem Porphyrios bekannten Text Gal 2,1–10 (Porph. Chr. fr. 1T.–5T. Be.), sodass die porphyrianische „Verleumdung“ von Apg 15,20 womöglich im Umfeld der Kritik an Petrus und Paulus angesiedelt war, vgl. Morlet (2012, 496).

74T.

**Pacat. Contr. Porph. ad Gen 2,21 apud Johannes Diakonus
= Harnack (1921a, 275) = fr. 109 Ramos Jurado et al.**

(Et formavit dominus deus costam, quam acceperat ab Adam, in mulierem): Pacatus, Contra Purporium (lies Porphyrium), liber primus: Ecce mox quoque [sic] formata est, mulier appellatur.

(„Und der Herr Gott formte die Rippe, die er von Adam genommen hatte, zu einer Frau.“) (Gen 2,22): Pacatus, *Gegen Purporius* (lies *Porphyrios*), erstes Buch:¹ Siehe, gleich nachdem sie geformt worden war, wurde sie „Frau“ genannt.

Anmerkung:

(1) [Pacat. Contr. Porph. ad Gen 2,21] *Pacatus, Contra Purporium* (lies *Porphyrium*), *liber primus* Der hier nach Harnack (1921a, 275) samt Klammerbemerkung („lies Porphyrium“) zitierte Text findet sich in einer Katene des Johannes Diakonus (Romanus) in Heptateuchum, die wahrscheinlich um das Jahr 600 n.Chr. entstanden ist und in der Augustinus, Hieronymus und Victor von Capua (gest. 554 n.Chr.) am häufigsten rezipiert werden. Die Handschrift datiert aus dem 10. Jh. n.Chr. (Harnack 1921a, 274–275). Der Text legt nahe, dass das Werk des Pacatus gegen Porphyrios aus dem frühen 5. Jh. n.Chr. mindestens zwei Bücher umfasst haben muss. Darauf weist die betonte Formulierung *liber primus* (Harnack 1921a, 277 mit Anm. 1); zu Pacatus und seinem lateinischen Werk gegen Porphyrios siehe Porph. Chr. fr. 122D. Be. Anm. 1. Inhaltlich lässt das Textstück darauf schließen, dass Porphyrios sich in *Contra Christianos* über die Semantik der Begriffe „Frau“ (γυνή) und „Jungfrau“ (παρθένος) geäußert hat. Dies geht noch klarer aus dem unmittelbar folgenden Stück der vorliegenden Textsammlung aus Pacat. Contr. Porph. ad Gen 24,16 hervor (Porph. Chr. fr. 75T. Be.). Der hier gebotene Text argumentiert offensichtlich gegen eine straffe Semantik, wonach eine Frau vor ihrer Eheschließung bzw. dem ersten Geschlechtsverkehr notwendigerweise als „Jungfrau“ bezeichnet werden müsse: So sei die gerade erschaffene Eva nicht „Jungfrau“, sondern „Frau“ genannt worden.

75T.

**Pacat. Contr. Porph. ad Gen 24,16 apud Johannes Diakonus
= Harnack (1921a, 275) = fr. 109 Ramos Jurado et al.**

(*Virgo fuit, masculus autem non cognoverat eam*): Pagatus (lies Pacatus), *Contra Porphyrium, liber I: Abundabat dixisse: ‚Virgo autem fuit‘; sed quia frequentius etiam virgines dictae sunt mulieres, adiecit: ‚Masculus autem non noverat illam‘. Et post aliqua: In Numeris ‚Omnem mulierem quae non*
5 *novit concubitum masculi‘. Ecce Romana eloquentia haec nomina prae-*
posteravit, ut apud Virgilium de Pasiphae: ‚Virgo infelix, quae te dementia

cepit? ‘Et post aliqua: Et Ulpianus Libro ad Edictum sexto: ,Qui pro aliis ne postulent’, titulo sexto sic refert: ,Invenimus apud veteres mulieres (lies mulieris) appellatione etiam virginis (lies virgines) contineri.’

(„Sie war eine Jungfrau, und kein Mann hatte sie erkannt.“) (Gen 24,16) Pagatus (lies Pacatus), *Gegen Porphyrios*, Buch eins: Es hätte gereicht, wenn er gesagt hätte: „Sie war eine Jungfrau“.¹ Doch da auch ‚Jungfrauen‘ häufig als ‚Frauen‘ bezeichnet wurden, fügte er hinzu: „kein Mann hatte sie erkannt“. Es folgt anderes. Dann: Im Buch *Numeri* [heißt es]: „Jede Frau, die den Beischlaf mit einem Mann nicht kennt“ (Num 31,18).² Siehe, die römische Beredsamkeit hat diese Substantive umgekehrt, wie es bei Vergil³ über Pasiphae [heißt]: „Du unglückliche Jungfrau, was für ein Wahnsinn hat dich ergriffen?“ Es folgt anderes. Dann: Auch Ulpian berichtet im sechsten Buch *Zum Edikt*⁴ folgendermaßen unter der sechsten Überschrift, die da lautet „Die, die für andere keine Forderungen stellen sollen“: „Wir finden, dass bei den Alten die Bezeichnung ‚Frau‘ auch die ‚Jungfrauen‘ umfasst.“

Anmerkungen:

(1) [Pacat. Contr. Porph. ad Gen 24,16] Pagatus (lies Pacatus), *Contra Porphyrium, liber I: Abundabat dixisse: ,Virgo autem fuit’* Auch dieses Textstück stammt aus einer Katene des Johannes Diakonus (Romanus) in Heptateuchum; siehe dazu Porph. Chr. fr. 74T. Be. Anm. 1. Die im lateinischen Text gebotene philologische Diskussion, die Harnack durch emendierende Bemerkungen in Klammern erhellt hat, spricht eindeutig für Porphyrios. Ihr Inhalt lässt darauf schließen, dass sich Porphyrios in *Contra Christianos* mit der Semantik der Begriffe „Frau“ (γυνή) und „Jungfrau“ (παρθένος) auseinandergesetzt hat. Details seiner Kritik lassen sich indes nicht rekonstruieren. Harnack (1921a, 278 Anm. 2) vermutet, dass es dabei die Intention des Porphyrios war, „die Jungfrauschaft der Maria (Jes 7,14) zu bestreiten“, vgl. dazu auch Mt 1,18–25, wo die Jesaja-Stelle zitiert wird. Zum Vergleich nennt Harnack (1921a, 278 Anm. 2) zwei Texte seiner Fragmentsammlung aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes (Porph. (?) Chr. fr. 33 und 77 Harnack) und einen aus dem 102. Brief des Augustinus (Porph. (?) Chr. fr. 92 Harnack). Diese drei Texte äußern sich zwar polemisch bzw. spöttisch über die Jungfräulichkeit Marias bzw. die Jungfrauengeburt Jesu, können jedoch Porphyrios nicht mit Sicherheit zugeordnet werden. Die Kritik der Jungfräulichkeit Marias hat bereits Kelsos lanciert, ohne allerdings philologischen Anspruch erkennen zu lassen. Er tut die Jungfrauenge-

burt als eine Fiktion ab und brandmarkt Maria als verstoßene Ehebrecherin: der Vater Jesu sei ein römischer Legionär namens Panthera gewesen (Orig. Cels. 1,32–33; 1,69); vgl. dazu Bauer (1909, 458–459), Cook (2000, 28–31), Alexander (2005, 234) und Fiedrowicz (2011, 56–57).

[Pacat. Contr. Porph. ad Gen 24,16] *In Numeris* Vgl. hierzu Harnack (1921a, 278 Anm. 2).

[Pacat. Contr. Porph. ad Gen 24,16] *apud Virgilium* Vgl. Verg. Ecl. 6,46.

[Pacat. Contr. Porph. ad Gen 24,16] *Ulpianus Libro ad Edictum sexto*
Dass in einer Schrift gegen Porphyrios ein Fragment aus dem 83 Bände umfassenden Werk *Ad edictum* des römischen Juristen Ulpian (2./3. Jh. n.Chr.) mit Titelnennung enthalten ist, hält Harnack (1921a, 275 Anm. 4) für „paradox“.

76F.

Aug. Epist. 102,8; CChr.SL 31B, p. 13 Daur
= fr. 81 Harnack = fr. 4 Ramos Jurado et al.

(ad Deogratias) [...] II. De tempore christianae religionis. Item alia proposuerunt, quae dicerent de Porphyrio contra christianos tamquam validiora decerpta: ‚Si Christus‘, inquiunt, ‚salutis se viam dicit, gratiam et veritatem in seque solo ponit animis sibi credentibus redditum, quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum? Ut dimittam, inquit, tempora ante Latium regnatum, ab ipso Latio quasi principium humani nominis sumamus. in ipso Latio ante Albam dii culti sunt. in Alba aequae religiones ritusque valere templorum. Non paucioribus saeculis ipsa Roma longo saeculorum tractu sine christiana lege fuit. Quid, inquit, actum de tam innumeris animis, quae omnino in culpa nulla sunt, si quidem is, cui credi posset, nondum adventum suum hominibus commodarat? Orbis quoque cum ipsa Roma in ritibus templorum caluit. Quare, inquit, salvator qui dictus est, sese tot saeculis subduxit? sed ne dicant, inquit, lege Iudaica vetere hominum curatum genus, longo post tempore lex Iudaeorum apparuit ac vixit angusta Syriae regione, postea vero prorepsit etiam in fines Italos sed post Caesarem Gaium aut certe ipso imperante. Quid igitur actum de Romanis animis vel Latinis, quae gratia nondum advenientis Christi viduatae sunt usque in Caesarum tempus?‘

(an Deogratias) [...] II. Über die Zeit der christlichen Religion. Ebenso haben sie andere Argumente vorgelegt,¹ die sie gleichsam als bedeutendere Auszüge aus Porphyrios' *Gegen die Christen*² bezeichneten. Sie sagen: „Wenn Christus sagt, dass er der Weg des Heils,³ die Gnade und die Wahrheit⁴ sei und behauptet, nur in ihm gebe es eine Rückkehr⁵ für die Seelen, die an ihn glauben, was haben dann die Menschen so vieler Jahrhunderte vor Christus gemacht⁶? Ohne hier auf die Zeit vor dem von Königen beherrschten Latium einzugehen, sagt er, so lasst uns gewissermaßen hier einmal die Anfänge der menschlichen Rasse auf Latium zurückführen. In Latium selbst wurden vor Gründung Albas Götter angebetet. In Alba standen gleichermaßen religiöse Verehrungen und Tempelkulte in hoher Geltung. Für nicht wenige Jahrhunderte, ja für viele Jahrhunderte, war Rom selbst⁷ ohne das christliche Gesetz⁸. Was, sagt er, geschah mit so vielen Seelen, die gänzlich keine Schuld tragen, wenn jedenfalls der, dem man hätte glauben können, seine Ankunft den Menschen noch nicht hatte angedeihen lassen? Der Erdkreis und Rom selbst waren aufgewärmt durch die Opferrituale in den Tempeln. Weswegen, sagt er, hat sich der, der Erretter genannt worden ist, über so viele Jahrhunderte zurückgezogen?⁹ Nun sollen sie ja nicht sagen, sagt er, dass für das Menschengeschlecht durch das alte Gesetz der Juden gesorgt wurde: Erst nach langer Zeit erschien das Gesetz der Juden und erlangte Einfluss im engen Gebiet Syriens, noch später aber kroch es dann hervor ins Gebiet Italiens, aber erst nach dem Ende der Regierungszeit des Kaisers Gaius oder noch während er selbst regierte.¹⁰ Was also geschah mit den Seelen der Römer und Latiner, die der Gnade des noch nicht angekommenen Christus beraubt wurden bis hinein in die Kaiserzeit?“

Anmerkungen:

(1) [Aug. Epist. 102,8] *Item alia proposuerunt* Wie Augustinus im Briefeingang mitteilt, stammen die sechs paganen *quaestiones*, die im 102. Brief behandelt werden, von einem paganen Freund, den Augustinus „lieb hatte“ (*noveris quantum eum diligam*) und von dem er hoffte, dass er einst ein Christ werden würde. Dieser pagane Freund trug bestimmte Einwände an den *conpresbyter* Deogratias in Karthago heran, die Deogratias zur Beantwortung an Augustinus weiterleitete (Aug. Epist. 102,1). Der um 409 n.Chr. verfasste Brief enthält die Antworten des Augustinus auf diese sechs *quaestiones*, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf lateinische Exzerpte paganer christenkritischer Argumente beziehen, von denen der pagane Freund des Augustinus Kenntnis hatte (Bochet 2011, 375). Über die

Frage, ob diese sechs *quaestiones*, die Harnack in seine Ausgabe von *Contra Christianos* aufgenommen hat, alle auf Porphyrios zurückgehen, besteht in der Forschung kein Konsens; siehe dazu den Überblick bei Bochet (2011, 371–375), die sich insgesamt dafür ausspricht, dass die sechs *quaestiones* indirekt über den Umweg lateinischer Exzerpte auf Porphyrios zurückgehen (Bochet 2011, bes. 393–394). Einen Forschungsüberblick bietet auch Magny (2014, 99–104). Chase (2014, 104) hält Bochets Argumentation für „persuasive“. Bereits Crafer (1914, 491–492) hatte sich dafür ausgesprochen, den Inhalt aller sechs *quaestiones* Porphyrios zuzuschreiben, wohingegen Kleffner (1896, 58, 61) *quaestio* 5 nicht für porphyrianisch hielt. Augustinus selbst äußert in seinen *Retractationes* Zweifel daran, dass „Porphyrius der Sizilier“ für den Inhalt der sechs *quaestiones* verantwortlich sei:

Inter haec missae sunt mihi a Carthagine quaestiones sex, quas proposuit amicus quidam quem cupiebam fieri christianum, ut contra paganos solverentur, praesertim quia nunnulas earum a Porphyrio philosopho propositas dixit. Sed non eum esse arbitror Porphyrium illum Siculum, cuius celeberrima est fama. Harum quaestionum disputationes in unum librum contuli non prolixum, cuius est titulus ‚Sex quaestiones contra paganos expositae‘. Earum autem prima est ‚De resurrectione‘; secunda ‚De tempore christianae religionis‘; tertia ‚De sacrificiorum distinctione‘; quarta ‚De eo quod scriptum est: In qua mensura mensi fueritis remetietur vobis‘; quinta ‚De filio dei secundum Salomonem‘; sexta ‚De Iona propheta‘.

„Zwischenzeitlich wurden mir aus Karthago sechs Fragen zugeschickt, die ein Freund, von dem ich wollte, dass er ein Christ werde, vorgelegt hatte [, und sie wurden mir zu dem Zweck zugesandt,] damit sie gegen die Heiden beantwortet würden, v.a. deshalb, weil einige von ihnen seiner Aussage nach von dem Philosoph Porphyrios vorgelegt worden seien. Aber ich glaube nicht, dass es sich um jenen Porphyrios den Sizilier handelt, dessen Ruhm weit verbreitet ist. Die Erörterungen zu diesen Fragen habe ich in ein nicht sehr ausführliches Buch zusammengefasst, dessen Titel lautet: ‚Sechs Fragen, gegen die Heiden dargelegt‘. Die erste [dieser Fragen] handelt ‚Von der Auferstehung‘, die zweite ‚Von der Zeit der christlichen Religion‘, die dritte ‚Von der Unterscheidung der Opfer‘, die vierte ‚Von dem, was geschrieben steht: Mit dem Maß, mit dem ihr messt, wird euch zurückgemessen werden‘, die fünfte ‚Vom Sohn Gottes gemäß Salomo‘, die sechste ‚Vom Propheten Jona‘. (Aug. Retr. 2,31; CChr.SL 57, p. 115 Mutzenbecher).

Augustinus korrigiert hier den Titel seiner Abhandlung, der im *Indiculum* seiner Werke noch den abweichenden Titel trug: *Quaestiones contra Porphyrium expositae sex* – „Sechs Fragen, gegen Porphyrios dargelegt“ (Geerlings 2005, 114, Nr. 21). Obwohl Augustinus in den *Retractationes* bezweifelt, dass der Inhalt der paganen Einwände gegen das Christentum auf den Neuplatoniker Porphyrios zurückgehe, handelt es sich dabei nur um seine persönliche Meinung, die sich von jener seines paganen Freundes unterscheidet.

Aus dem übrigen Werk des Augustinus geht hervor, dass er für Porphyrios durchaus Wertschätzung hegte, wie ein Beispiel aus Aug. Civ. 19,22 illustriert, wo Augustinus Porphyrios bezeichnet als *philosophus nobilis, magnus gentilium philosophus, doctissimus philosophorum, quamvis Christianorum acerrimus inimicus* (weitere Belege bei Harnack 1916, 38, Zeugnisse XXI.). Es ist daher wahrscheinlich, dass Augustinus die porphyrianische Herkunft der *quaestiones* aus Respekt gegenüber Porphyrios leugnen wollte (Harnack 1916, 39, Zeugnisse XXI.; Beatrice 1989, 260–261; Bochet 2011, 379). Deswegen wird der pagane Freund des Augustinus Recht damit gehabt haben, dass „einige“ dieser Fragen auf Porphyrios zurückgehen. Der vorliegende Text bietet die 2. *quaestio*, die gemäß den einleitenden Formulierungen des Augustinus und mithilfe porphyrianischen Vergleichsmaterials dem Inhalt nach *Contra Christianos* zugewiesen werden kann (Bochet 2011, 385; Cook 2011, 237). Aufgrund sachlicher Bedenken habe ich die übrigen fünf *quaestiones* in der vorliegenden Textsammlung den Dubia zugewiesen; siehe dazu im Einzelnen Porph. Chr. fr. 117D.–121D. Be.

(2) [Aug. Epist. 102,8] *de Porphyrio contra christianos tamquam validiora decerpta* Die Formulierung *contra christianos* kann hier gegen Beatrice (1988, 127), Beatrice (1989, 261) und Beatrice (1994, 223) als ein Zeugnis für den Werktitel gelesen werden (Pépin 1964, 460 Anm. 3; Muscolino 2008/2009, 102 mit Anm. 35; Bochet 2011, 376). Zur Problematik des Werktitels siehe insgesamt Beatrice (1994), der jedoch bei seiner Diskussion der Bezeugung des Titels die kontrovers diskutierte These aufgestellt hat, dass das christenkritische Werk des Porphyrios mit *De philosophia ex oraculis haurienda* identisch sei und den Titel Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας getragen habe. Im Anschluss an Courcelle (1953, 265–266) listet Beatrice (1988, 125–126), was den Inhalt der *validiora decerpta* angeht, Parallelen zu Arnob. Adv. nat. 2,63–75 auf, führt diese jedoch ohne zwingende Gründe auf Porphyrios' *De philosophia ex oraculis haurienda* zurück (Beatrice 1988, 127; Beatrice 1989, 261) und nicht auf *Contra Christianos*, wie Courcelle (1958, 185 mit Anm. 190) und Courcelle (1959, 169) dies tut.

(3) [Aug. Epist. 102,8] *„Si Christus“, inquiunt, „salutis se viam dicit* Die allgemein formulierte Referatsangabe *inquiunt* gibt zwar eine – für sich verstanden – mündlich geäußerte, aktuelle Kritik am Christentum zur Zeit des Augustinus wieder. Doch ist durch die einleitenden Worte des Augustinus die Herkunft aus *Contra Christianos* des Porphyrios gesichert (Courcelle 1958, 185–186). Für Porphyrios als Quelle spricht auch, dass im Text

des Fragments nach dem einmaligen Plural *inquiunt* in den Singular *inquit* gewechselt wird. Mit diesem auf engsten Raum viermal wiederholten *inquit* wird wohl Porphyrios gemeint sein. Zur Frage, inwiefern sich hinter unspezifischen Formulierungen wie *inquiunt* oder *inquit* porphyrianische Argumente auch bei anderen lateinischen Autoren (wie z.B. Arnobius) verbergen können, siehe Courcelle (1958, 185–186), Frend (1987, 14–16) und Edwards (2007, 120–123).

Die hier gebotene Aussage Christi über sich selbst als den „Weg“ ist eine Anspielung auf Jesu Ich-bin-Wort aus Joh 14,6: Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ (Georgiades 1891, 25; Harnack 1916, 94 ad fr. 81; Cook 1993, 247; Bochet 2011, 383). Den Konnex zwischen dem Glauben an Christus und dem individuellen Heil spiegelt auch eine Passage wie Joh 3,15–17 (vgl. Bochet 2011, 383). Die Kritik des Porphyrios richtet sich hier gegen den christozentrisch-soteriologischen Absolutheitsanspruch. Das griechische Pendant von *salutis via* – ὁδὸς σωτηρίας – kommt im *Neuen Testament* einmal vor: Auf den Missionsreisen des Paulus schreit eine von einem Wahrsagegeist besessene Magd, dass Paulus und seine Anhänger „Sklassen des höchsten Gottes sind, die euch den Weg zum Heil (ὁδὸν σωτηρίας) verkünden.“ (Apg 16,17). Der Ausdruck kommt allerdings auch bei Porphyrios selbst vor, da seine ganze Philosophie zutiefst von einem Heilsbedürfnis durchdrungen ist (Simmons 2001, 195–201; Cook 2011, 266–275; Johnson 2013, 105–110): Gegenüber Markella sagt er, dass ihr durch seine Abwesenheit ein großes Problem entstehe, da sie der Auffassung sei, dass sie ohne Porphyrios den „Weg zum Heil“ (τῆς σωτηρίας τὴν ὁδόν) nicht weiter gehen könne, da Porphyrios ihrer Ansicht zufolge ihr „Anführer“ auf diesem Weg (καθηγεμόνα) sei. Hier wird deutlich, dass Porphyrios der Philosophie eine soteriologische Wirkung zuschreibt (vgl. dazu auch Porph. Abst. 2,35) und dem philosophischen Lehrer die Funktion eines „Wegweisers zum Heil“. Wie er mehrfach betont, besteht das Ziel der philosophischen Lebensform letztlich im „Seelenheil“ (ψυχῆς σωτηρία: Porph. Marc. 9; Porph. Phil. ex orac. fr. 304F., 10–11 Smith), das durch die Reinigung der Seele von Affekten (πάθη), Unbildung (ἀπαιδευσία) und moralischen Vergehen (ἀμαρτήματα) zu erreichen ist (Porph. Marc. 9), vgl. auch Porph. Abst. 2,34. Um dieses „Heil“, dieses „Frei-Werden“ zu erreichen, ist es gemäß Porphyrios unabdingbar, eine einfache, asketische und vegetarische Lebensweise zu wählen, die die Loslösung vom Körper und seinen Lüsten unterstützt (Porph. Abst. 1,47; 1,56–57).

Wie Johnson (2013, 105–110) bemerkt, lässt die Fokussierung des persönlichen Seelenheils eine spirituelle Komponente der Philosophie des Por-

phyrios zutage treten. Dies wird auch an anderer Stelle deutlich, wo Porphyrios betont, dass „man glauben muss (πιστεῦσαι γὰρ δεῖ), dass die Rettung (σωτηρία) einzig in der Hinwendung zu Gott besteht (ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή), und wenn man diesen Glauben gefasst hat, muss man sich so gut wie möglich darum bemühen, die Wahrheit über Gott zu erkennen, und wenn man ihn erkannt hat, muss man den Erkannten lieben, und wenn man in Liebe entbrannt ist, gilt es, die Seele im Leben mit guten Hoffnungen zu nähren.“ (Porph. Marc. 24), vgl. dazu Cook (2011, 273–274). Diese göttliche Dimension des Heils hebt Porphyrios auch in *De Abstinencia* hervor, wenn er argumentiert, dass die Götter die Seele der Reinen mittels der wahren Gottesschau „ernähren“, indem sie ihnen „gegenwärtig sind“ (συνόντες), sich ihnen „zeigen“ (φαινόμενοι) und sie „über ihr Heil erleuchten“ (τῇ ἡμετέρᾳ σωτηρίᾳ ἐπιδάμποντες) (Porph. Abst. 2,34). Die genannten Belege könnten durch weitere ergänzt werden, die insgesamt den Schluss zulassen, dass die Soteriologie des Porphyrios eine philosophische, eine spirituelle und eine ethische Komponente umfasst, die nicht nur für fortgeschrittene Philosophen gültig ist, sondern auch für philosophisch (noch) Ungebildete und Philosophie-Neulinge; siehe dazu die belegreiche Studie von Simmons (2009). Zur religiösen Komponente des Denkens des Porphyrios siehe auch Speyer (2005).

Im Hinblick auf die Wegmetapher, die seit Plotin im Neuplatonismus von einiger Relevanz ist (TeSelle 1974, 123; Plot. Enn. 1,6,8) und derer sich Porphyrios hier im Hinblick auf Christus bedient (*salutis via*), ist eine Stelle aus *De regressu animae* anzuführen. In dieser Schrift behandelt Porphyrios die Frage, wie die Seele des Weisen sich vom Körper befreien und zum Vater zurückkehren könne (Bochet 2011, 383; vgl. Porph. Regr. anim. fr. 301aF. Smith). Der relevante Text findet sich in Aug. Civ. 10,32:

Cum autem dicit Porphyrius in primo iuxta finem de regressu animae libro nondum receptum in unam quandam sectam, quod universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua vel ab Indorum moribus ac disciplina, aut inductione Chaldaeorum aut alia qualibet via, nondumque in suam notitiam eandem viam historiali cognitione perlatam, procul dubio confitetur esse aliquam, sed nondum in suam venisse notitiam. ita ei non sufficiebat, quidquid de anima liberanda studiosissime didicerat sibi vel potius aliis nosse ac tenere videbatur. sentiebat enim adhuc sibi deesse aliquam praestantissimam auctoritatem, quam de re tanta sequi oporteret.

„Wenn aber Porphyrios gegen Ende seines ersten Buchs *Von der Rückkehr der Seele* behauptet, es sei noch in keine Denktradition der Anspruch aufgenommen worden, dass sie den universal gültigen Weg zur Befreiung der Seele enthalte – entweder von seiten einer Philosophie mit dem höchsten Wahrheitsgehalt oder von seiten der

Sitten und Lebensregeln der Inder oder von seiten der Geheimlehre der Chaldäer oder von seiten irgendeines anderen Wegs – und [wenn er weiter sagt,] dass ein derartiger Weg ihm bisher noch nicht durch historische Forschungen bekannt geworden sei, dann gibt er zweifelsohne zu, dass es einen solchen Weg gibt, dass er aber noch keine Kenntnis davon erlangt habe. Somit genügte ihm das nicht, was er über die Befreiung der Seele mit viel Eifer gelernt hatte und erweckte vor sich oder vielmehr vor anderen nur den Anschein, es zu kennen und zu bewahren. Er spürte nämlich, dass ihm bis dahin noch eine herausragende Autorität fehlte, der es nötig gewesen wäre in einer solch wichtigen Angelegenheit zu folgen.“ (Porph. Regr. anim. fr. 302F. Smith).

Trotz der latenten Skepsis, ob es einen einzigen universalen Heilsweg gebe, belegt der Text die religionsphilosophische Universalperspektive des Porphyrios (Schott 2008b, 55–56; Cook 2011, 270–272; Johnson 2013, 105–106). Bochet (2011, 384) sieht in diesem Text Übereinstimmungen mit der Kritik der 2. *quaestio*, da das Christentum letztlich einen universalen Heilsanspruch vertrete. Dennoch ist auffällig, dass der christliche Absolutheitsanspruch an dieser Stelle von *De regressu animae* nicht thematisiert wird. Ein anderer Befund liegt in *De philosophia ex oraculis haurienda* vor, wo Porphyrios die Christen als die „Machthabenden“ bzw. als die „Mächtigen“ (οἱ κρατοῦντες) bezeichnet, welche die von den nicht-griechischen Kulturvölkern entdeckten Wege zu den Göttern aufgrund ihres Heilsexklusivismus „bereits zerstört“ hätten (Porph. Phil. ex orac. fr. 324F., 4–7 Smith), s.o. Einleitung Abschnitt 2.2.

(4) [Aug. Epist. 102,8] *gratiam et veritatem* Anspielung auf Joh 1,14 und 1,17, wo es heißt, dass Jesus die Herrlichkeit des Gottessohns besitzt und „voll Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14) sei bzw. dass „Gnade und Wahrheit“ durch Jesus Christus gekommen seien (Joh 1,17), vgl. Cook (1993, 247). Bei beiden Stellen handelt es sich allerdings nicht um Selbstaussagen Jesu, wie das Exzerpt suggeriert, sondern um Aussagen des Evangelisten.

(5) [Aug. Epist. 102,8] *in seque solo ponit animis sibi credentibus reditum* Der Begriff der „Rückkehr“ der Seelen evoziert die porphyrianische Schrift *De regressu animae*, wo Porphyrios davon handelt, wie sich die Seele von körperlich-materiellen Banden befreien und wieder zum Vater bzw. zu Gott zurückkehren könne (Bochet 2011, 383). Der griechische Titel dieser Schrift lautete womöglich Περί ψυχῆς ἐπανόδου (Bidez 1913, 161; Madec/Goulet 2012, 116 Anm. 13). Porphyrios hat in *Contra Christianos* offensichtlich die jesuanische Absolutheitsaussage in Joh 14,6 – „Niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι’ ἐμοῦ) –

platonisch im Sinne der Rückkehr gedeutet (Harnack 1916, 94 ad fr. 81) und dann durch den Verweis auf die vorchristliche Zeit, wo es noch kein Heil in Christus gegeben haben kann, *ad absurdum* geführt. Damit attackierte er den christlichen Heilsexklusivismus an einer sehr empfindlichen Stelle (Hargis 1999, 73–77). Muscolino (2008/2009, 446–450) sieht in der vorliegenden Begrifflichkeit einen Hinweis darauf, dass sich Porphyrios in *Contra Christianos* mit philosophischen Themen wie der neuplatonischen Seelenlehre auseinandergesetzt hat. Ersichtlich wird am vorliegenden Passus jedenfalls, dass Porphyrios Bibelpassagen bewusst mit einem philosophischen Deutungsmuster las bzw. dass er christliche Heilsaussagen in philosophisch-platonische Terminologie übersetzte. Ein stoisches Deutungsmuster wird bei seiner Kritik an Jesus als dem Logos erkennbar; siehe dazu Porph. Chr. fr. 66F. Be. Anm. 2–3.

(6) [Aug. Epist. 102,8] *quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum?* Dieser Einwand, der sich auf das vergleichsweise späte Aufkommen des Christentums in der Religions- und Menschheitsgeschichte bezieht, kann mittels eines bei Hieronymus überlieferten Vergleichstexts zweifelsfrei Porphyrios zugeschrieben werden (Bochet 2011, 385–386), vgl. Hier. Epist. 133,9,3–4 = Porph. Chr. fr. 79F. Be. mit Anm. 4. Der universale Heilsanspruch der christlichen Religion wird demnach durch den Hinweis auf die historische Bedingtheit des Christentums destruiert (Bochet 2011, 384); s.o. Einleitung Abschnitt 2.4.4.

(7) [Aug. Epist. 102,8] *ipsa Roma longo saeculorum tractu* Die Erwähnungen Italiens, Latiums, Albas und Roms im vorliegenden Fragment lassen darauf schließen, dass ursprünglich porphyrianisches Gedankengut womöglich von lateinischen Exzerptoren an die römische Kultur- und Religionsgeschichte angepasst wurde (Cook 2011, 237). Bereits Harnack (1916, 95 ad fr. 81) gibt zu bedenken, dass „der abendländische Standpunkt, der in dieser Bestimmtheit für Porphyrios überraschend ist“, auf „lateinischer Interpolation“ beruhen könne. Auch im bei Hieronymus überlieferten Vergleichstext zum vorliegenden Fragment (Hier. Epist. 133,9,4 = Porph. Chr. fr. 79F. Be.) findet sich womöglich eine von Hieronymus selbst vorgenommene Interpolation zu Britannien, vgl. dazu Cook (2011, 241 Anm. 37) und Porph. Chr. fr. 79F. Be. Anm. 5. Angesichts der Biographie des Plotin-Schülers (s.o. Einleitung Abschnitt 1.1) ist der geographische Fokus auf dem Westen des Römischen Reiches aber auch für Porphyrios selbst nicht ganz abwegig. Zu bedenken ist ferner, dass *Contra Christianos* ausweislich aller zu Gebote stehenden

Informationen sehr wahrscheinlich im Westen des Imperiums entstanden ist, möglicherweise sogar in Rom selbst; s.o. Einleitung Abschnitt 1.3.

(8) [Aug. Epist. 102,8] *sine christiana lege fuit* Gemäß Cook (2011, 239–246 mit Belegen) ist der Begriff *christiana lex* und sein griechisches Pendant in der christlichen Literatur äußerst selten. Daher sei davon auszugehen, dass Porphyrios oder seine Exzerptoren in Analogie zur im Text zweimal erwähnten *lex Iudaeorum* bzw. *lex Iudaica* das Konstrukt einer *lex christiana* schufen, um die christliche Lebensweise in ihrer Opposition zum römischen Gesetz und zum römischen Kult darzustellen. Dieser Kritikpunkt ist mit Sicherheit porphyrianisch, da er im dritten Buch von *Contra Christianos* den christlichen Lebensstil des Origenes als „gesetzeswidrig“ (παράνομος) darstellt, was sich ohne Probleme auf die Christen als Kollektiv verallgemeinern lässt (Eus. HE 6,19,7 = Porph. Chr. fr. 6F. Be.). Diese „Eigengesetzlichkeit“ der Christen, die Porphyrios im vorliegenden Fragment mit dem christlichen Absolutheitsanspruch begründet, dürfte für ihn eine Bedrohung der politisch-religiösen Ordnung des Imperium Romanum dargestellt haben (Cook 2011, 246–255), s.o. Einleitung Abschnitt 2.3.1. Anklänge an diese Vorstellung einer christlichen ‚Autonomie‘ finden sich auch andernorts in der paganen Christenkritik. So ist in Lukians *De morte Peregrini* von einem „ersten Gesetzgeber“ (ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος) die Rede, der die Christen dazu „überredet“ habe, die „griechischen Götter zu verleugnen“ und „jenen an den Pfahl geschlagenen Sophisten anzubeten und gemäß dessen Gesetzen zu leben“ (τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτὸν προσκυνῶσιν καὶ κατὰ τοὺς ἐκεῖνου νόμους βιῶσιν) (Lucian. Peregr. 13). Hinter dem „ersten Gesetzgeber“ verbirgt sich womöglich Paulus, und mit dem „aufgepfählten Sophisten“ ist der gekreuzigte Jesus gemeint (Pilhofer 2005, 64 Anm. 47). Die Polemik gegen die christliche Eigengesetzlichkeit ist jedoch keinesfalls nur ein paganes Fremdbild der Christen, sondern zur Zeit des Porphyrios gehört diese Haltung zum christlichen Selbstverständnis (s.o. Einleitung Abschnitt 2.3.1).

(9) [Aug. Epist. 102,8] *Quare, inquit, salvator qui dictus est, sese tot saeculis subduxit?* Der Vorwurf vom späten Kommen Christi ist in der paganen Christenkritik der Antike ein Topos; siehe dazu die Belege und weitere Literatur bei Cook (2011, 237 Anm. 24) und Bochet (2011, 384 Anm. 78). Kelsos fragt provokant, warum es „Gott jetzt nach so langer Zeit (νῦν ἄρα μετὰ τοσοῦτον αἰῶνα) eingefallen“ sei, „das Leben der Menschen zu richten“ und weshalb er „sich zuvor nicht darum gekümmert“ (πρότερον δὲ ἡμέλει) habe

(Orig. Cels. 4,7), vgl. Loesche (1884, 271). Ein ähnlicher Gedankengang wie im vorliegenden Fragment findet sich auch in Julian Apostatas *Contra Galilaeos*, der provokant fragt, weshalb Gott nach christlicher Auffassung das jüdische Volk durch die Sendung Moses und der Propheten, durch die Gabe des Gesetzes sowie durch die Sendung Jesu bevorzugt habe und weshalb er demgegenüber die anderen Völker „übersehen“ (περιεῖδεν) habe (Jul. Gal. fr. 20,106a–e Masaracchia), vgl. dazu Bouffartigue (2011, 420–421). Der christliche *Diognetbrief* (um 200 n.Chr.) ist sich dieses Kritikpunktes bewusst, wenn es dort heißt, dass „es den Anschein hatte“ (ἐδόκει), dass Gott durch das lange Zurückhalten seines Heilsplanes „uns vernachlässigt und sich nicht um uns gekümmert habe“ (ἀμελεῖν ἡμῶν καὶ ἀφροντιστεῖν) (Diogn. 8,10); vgl. dazu Lona (2001, 248–249). Dass dies jedoch nur scheinbar, aber nicht faktisch der Fall gewesen sei, wird ausführlich betont (Diogn. 8,5–10,2).

(10) [Aug. Epist. 102,8] *sed ne dicant, inquit, lege Iudaica vetere hominum curatum genus, longo post tempore lex Iudaeorum apparuit ac viguit angusta Syriae regione, postea vero prorepsit etiam in fines Italos sed post Caesarem Gaium aut certe ipso imperante* Das hier vorgebrachte porphyrianische Argument betont die Partikularität des jüdischen Gesetzes sowie seinen lokal begrenzten Einfluss (*angusta Syriae regione*), um die christliche These eines durch das mosaische Gesetz vorbereiteten christozentrischen Heilsuniversalismus zu entkräften. Möglicherweise ist diese Aussage auch subtil antijudaistisch gemeint: Das Verb *prorepere* („hervorkriechen“, „hervorschleichen“) zeugt jedenfalls an der vorliegenden Stelle nicht von großem Respekt gegenüber der Torah. Es könnte freilich auch auf den bzw. die Exzerptor(en) zurückgehen; zu antijudaistischen Aussagen in *Contra Christianos* siehe Eus. PE 10,9,11 = Porph. Chr. fr. 11F. Be. mit Anm. 2, 4 und 5. In dem Porphyrios sicher zuweisbaren Vergleichstext aus Hier. Epist. 133,9,4 (= Porph. Chr. fr. 79F. Be.) betont Porphyrios ebenfalls, dass in der Zeit zwischen Mose und Christi Auftreten „weder die Britannier [...] noch die skythischen Völker noch alle barbarischen Völker rund um den Ozean Kenntnis hatten von Mose oder den Propheten.“ Die Aussagen über das Judentum in diesem Textpassus sind allerdings historisch problematisch. Bereits Harnack (1916, 95 ad fr. 81) fiel auf, dass an der vorliegenden Stelle, „wenn nicht etwas ausgefallen ist [...], Judentum und Christentum verwechselt“ sind. „Nicht der gute Chronologe Porphyrius, sondern nur der Exzerptor kann das verbrochen haben. Daß die christliche Predigt unter Gaius nach Rom gekommen, ist auch sonst gut bezeugt.“ (Harnack 1916, 95 ad fr. 81).

Jacoby hingegen geht davon aus, dass Porphyrios im Zuge seiner Polemik selbst diesen Fehler beging und wendet sich überdies gegen die Exzerptor-Hypothese Harnacks: „hier hat doch wohl P. selbst im eifer der polemik das jüdische gesetz an stelle der christlichen predigt geschoben, die nach anderen zeugnissen unter Gaius nach Rom kam. damit, daß man dergleichen auf den ‚exzerptor‘ (Harnack) abschiebt, ist nichts gewonnen. der exzerptor heißt Augustin, und es handelt sich um das fundamentale problem, *quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum*. die möglichkeit eines ausfalls ist schließlich nicht zu bestreiten.“ (Jacoby 1930, 884 ad fr. 60; Kleinschreibungen im Orig.). Nach Auffassung von Den Boer (1954, 89) und Den Boer (1974, 202) hat Porphyrios bewusst Judentum und Christentum in eins gesetzt, da diese beiden Religionen zu seiner Zeit aus der paganen Perspektive oft als eine religiöse Einheit angesehen worden seien. Aus dem Gesamtwerk des Porphyrios geht allerdings hervor, dass Porphyrios sehr wohl zwischen dem Judentum und dem Christentum unterscheiden konnte und für das Judentum wohl sogar – jedenfalls in den Schriften außerhalb von *Contra Christianos* – Sympatien hegte, vgl. dazu z.B. Cook (2008, 7 mit Anm. 21) und Johnson (2012, 56 Anm. 7). Historisch betrachtet ist die Geschichte der jüdischen Gemeinde in Italien, speziell in Rom, seit dem 2. Jh. v.Chr. (Cappelletti 2006, 33–48) und damit deutlich früher greifbar, als der hier gebotene Text suggeriert. Rom und Puteoli sind die einzigen italienischen Städte, für die es Belege einer vorchristlichen Präsenz von Juden gibt (Lampe 1989, 3).

77T.

**Hilarius Gallus apud Aug. Epist. 226,3; CSEL 57, p. 471 Goldbacher
= fr. c Appendix I Morlet (2011d, 47)**

(ad Augustinum) et hoc non solum aliorum catholicorum testimoniis sed etiam sanctitatis tuae disputatione antiquiore se probare testantur; ubi tamen eandem gratiam non minore veritatis perspicuitate docueris, ut est illud, quod dixit sanctitas tua in quaestione contra Porphyrium de tempore
 5 *Christianae religionis: , Tunc voluisse hominibus apparere Christum et apud eos praedicari doctrinam suam, quando sciebat et ubi sciebat esse, qui in eum fuerant credituri. ‘*

(an Augustinus) Dies beteuern sie nicht nur mit den Zeugnissen anderer katholischer Autoren zu beweisen, sondern auch mit der älteren Disputa-

tion deiner Heiligkeit,¹ wo du dieselbe Gnade mit einer nicht geringeren Deutlichkeit der Wahrheit gelehrt hast. Ein Beispiel hierfür ist das, was deine Heiligkeit auf Porphyrios geantwortet hat im Rahmen seiner Frage nach dem Zeitpunkt [des Aufkommens] der christlichen Religion:² „Dass der Christus damals den Menschen erscheinen wollte³ und dass er wollte, dass ihnen damals seine Lehre gepredigt werde, weil er wusste, dass es zu dieser Zeit und an diesem Ort solche geben würde, die zum Glauben an ihn kommen würden.“ 5

Anmerkungen:

(1) [Aug. Epist. 226,3] *sed etiam sanctitatis tuae disputatione antiquiore se probare testantur* Den vorliegenden Text hat Morlet (2011d, 47) als neues lateinisches Testimonium zu *Contra Christianos* in einer Aufsatzpublikation vorgeschlagen, da eine inhaltliche Parallele zu Porph. Chr. fr. 81 Harnack = fr. 76F. Be. vorliegt. Er findet sich jedoch bereits als neues Testimonium in der Online-Publikation Muscolinos (2008/2009, 203, test. N. III). Es handelt sich dabei um einen im Briefcorpus des Augustinus überlieferten Auszug aus einem Brief des Hilarius Gallus, der im Jahre 428/429 n. Chr. Augustinus über den gegen die Gnadenlehre des Augustinus gerichteten Widerstand der Semipelagianer in Massilia und Südgalien informiert (= Aug. Epist. 226), vgl. Morlet (2011d, 47). Sprecher des vorliegenden Textes ist also Hilarius Gallus, mit *sanctitas tua* ist Augustinus gemeint und Subjekt des Prädikats sind die Semipelagianer.

(2) [Aug. Epist. 226,3] *ut est illud, quod dixit sanctitas tua in quaestione contra Porphyrium de tempore Christianae religionis* Siehe hierzu Aug. Epist. 102,8 = Porph. Chr. fr. 76F. Be.

(3) [Aug. Epist. 226,3] *Tunc voluisse hominibus apparere Christum etc.* Zur Antwort des Augustinus auf den Einwand des Porphyrios siehe Aug. Epist. 102,9–15.

78T.

Aug. De praedest. sanct. 9,17; PL 44, 973
= fr. d Appendix I Morlet (2011d, 47–48)

Illud autem quod in opusculo meo quodam contra Porphyrium sub titulo, De Tempore Christianae religionis, me dixisse recolitis; ita dixi, ut hanc diligentiore et operosiore disputationem de Gratia praeterirem, non sane omissa significatione, quod eam loco illo explicare noluissem, quae posset
 5 *alias vel ab aliis explicari. Nam ita locutus sum inter caetera, respondens propositae quaestioni, Cur Christus post tam longa tempora venerit.*

Ihr erinnert euch aber daran, was ich in einer meiner kleineren Arbeiten gegen Porphyrios mit dem Titel *Über die Zeit der christlichen Religion* gesagt habe.¹ Ich habe mich so ausgedrückt, dass ich diese Erörterung über die Gnade, die zuviel Fleiß und Mühe erfordert hätte, übergehen konnte –
 5 ohne freilich die Bedeutsamkeit des Themas ganz auszulassen – weil ich sie an diesem Ort nicht ausführen wollte, da sie andernorts oder von anderen ausgeführt werden konnte. Denn so habe ich u.a. gesprochen, als ich auf die vorgelegte Frage antwortete: warum der Christus erst nach so langen Zeiten gekommen sei.²

Anmerkungen:

(1) [Aug. De praedest. sanct. 9,17] in opusculo meo quodam contra Porphyrium sub titulo, De tempore Christianae religionis Zwar hat Morlet (2011d, 47–48) das vorliegende Textstück als neues Testimonium für *Contra Christianos* vorgeschlagen. Es findet sich als neues Testimonium allerdings schon bei Muscolino (2008/2009, 202, test. N. II). In seiner 429 n.Chr. entstandenen Schrift *De praedestinatione sanctorum* geht Augustinus auf den von Hilarius Gallus berichteten Widerstand der Semipelagianer in Massilia und Südgallien ein. Der vorliegende Text bezieht sich – wie schon das unmittelbar vorhergehende Stück der vorliegenden Textsammlung – auf Aug. Epist. 102,8 = Porph. Chr. fr. 76F. Be., siehe Morlet (2011d, 48).

(2) [Aug. De praedest. sanct. 9,17] Cur Christus post tam longa tempora venerit Auf diese Erwähnung der provokanten Frage des Porphyrios folgt im unmittelbaren Anschluss (Aug. De praedest. sanct. 9,17; PL 44, 973–974) ein langes Selbstzitat des Augustinus aus Aug. Epist. 102,14–15, das sich mit dem Argument des Porphyrios auseinandersetzt.

79F.

**Hier. Epist. 133,9,3–4; CSEL 56, p. 255,8–23 Hilberg
= fr. 82 Harnack = fr. 48 Ramos Jurado et al.**

(ad Ctesiphontem) obice deo fortiolem calumniam, quare, cum adhuc in utero essent Esau et Iacob, dixerit: ‚Iacob dilexi, Esau autem odio habui.‘ accusa eum iniquitatis, cur Achar, filius Charmi, de Hierichuntina praeda aliqua furatus sit et tanta milia hominum illius vitio trucidata sint, quam ob rem filii Heli peccaverint et omnis paene populus extinctus arcaque sit capta, David peccavit, ut numeraret populum, et cur in toto Israhel tanta hominum caesa sint milia, et ad extremum – quod solet nobis obicere contubernalis vester Porphyrius – qua ratione clemens et misericors deus ab Adam usque ad Moysen et a Moysi usque ad adventum Christi passus sit universas gentes perire ignorantia legis et mandatorum dei. neque enim Britanni, fertilis provincia tyrannorum, et Scythiae gentes omnesque usque ad oceanum per circuitum barbarae nationes Moysen prophetasque cognoverant. quid necesse fuit in ultimo venire tempore et non, priusquam innumeralis periret hominum multitudo?

(an Ktesiphon) Mache Gott noch eine härtere Kritik zum Vorwurf,¹ warum er nämlich, als Esau und Jakob noch im Mutterleib waren, gesagt hat: „Jakob habe ich geliebt, Esau aber habe ich gehasst.“² (Mal 1,2–3) Klage ihn der Ungerechtigkeit an, warum Achan, der Sohn Karmis, von der Beute Jerichos etwas geraubt hat und dann so viele tausend Menschen durch sein Vergehen dahingeschlachtet wurden (Jos 7); weshalb die Söhne Elis gesündigt haben und dann fast das ganze Volk ausgelöscht und die Bundeslade gestohlen wurde (1 Sam 2–4); warum David gesündigt hat in seiner Absicht, eine Volkszählung durchzuführen und in ganz Israel so viele tausend Menschen getötet wurden (2 Sam 24); und schließlich – was uns euer Zeltkamerad Porphyrios³ vorzuwerfen pflegt – wie ein sanftmütiger und barmherziger Gott es ertragen konnte, dass von Adam bis Mose und von Mose bis zur Ankunft Christi alle Völker deshalb zugrunde gingen, weil sie keine Kenntnis vom Gesetz und den Anordnungen Gottes hatten.⁴ Denn weder die Britanni, diese an Tyrannen fruchtbare Provinz,⁵ noch die skythischen Völker noch alle barbarischen Völker rund um den Ozean hatten Kenntnis von Mose oder den Propheten. Weshalb war es notwendig, dass er am Ende der Zeiten kam und nicht vorher – bevor eine unzählige Menge von Menschen zugrunde ging?⁶

Anmerkungen:

(1) [Hier. Epist. 133,9,3] *obice* Imaginärer Adressat dieses Imperativs ist nicht der Adressat des Briefes Ktesiphon, sondern der wohl aus Britannien stammende Laienchrist Pelagius (350/360–418/431 n.Chr.) bzw. der Pelagianer Caelestius (gest. nach 431 n.Chr.). Der ansonsten unbekannte Ktesiphon hatte sich wegen der raschen Ausbreitung der sogenannten pelagianischen Lehre an Hieronymus gewandt. Der 133. Brief ist ein antihäretisches Schreiben, das für Ktesiphon Argumente gegen den Pelagianismus zusammenfasst. Grundpositionen dieser auf Pelagius zurückgehenden, von Caelestius und Julian von Eclanum (ca. 385–450 n.Chr.) systematisierten, im 5. Jh. n.Chr. virulenten asketischen Bewegung sind die Leugnung der Erbsünde, die Möglichkeit eines sündlosen Lebens sowie die Willensfreiheit. Ziel des Menschen sei es, in Selbstverantwortung die Gottebenbildlichkeit in sich zu vervollkommen, vgl. Bonner (1996). Für die Erwähnung des Platonikers Porphyrios in diesem Brief (Hier. Epist. 133,9) ist bedeutsam, dass Hieronymus die pelagianische Lehre von der prinzipiell möglichen Ausrottung der Affekte mit Strömungen der griechischen Philosophie in Verbindung bringt. Konkret werden im Introitus des Briefs Pythagoras und Zenon genannt, wobei Pythagoras die Lehre von der Gottgleichheit des Menschen und Zenon jene der Apathie zugeschrieben wird (Hier. Epist. 133,1; vgl. auch ebd. 133,3). Die platonische Lehre von der Angleichung an Gott als ethisch-spirituelles Ziel (Männlein-Robert 2013) könnte hier als gedankliche Analogie zum Pelagianismus mit gemeint sein, auch wenn sie keine Ausrottung der Affekte in stoischer Manier impliziert. Porphyrios plädiert dennoch vehement für die Reinigung von den Affekten: διὸ καὶ μέχρι τοῦ νῦν καθαρεύειν δεῖ τῶν παθῶν τε καὶ τῶν διὰ τὸ πάθος ἁμαρτημάτων (Porph. Marc. 9).

(2) [Hier. Epist. 133,9,3] ,*Jacob dilexi, Esau autem odio habui.* Paulus zitiert diese Passage aus Mal 1,2–3 auch in Röm 9,13, einem Kapitel, wo die Souveränität und das Erwählungshandeln Gottes thematisiert werden.

(3) [Hier. Epist. 133,9,3] *contubernalis vester Porphyrius* Das Personalpronomen *vester* bezieht sich auf die im Brief an Ktesiphon adressierten Pelagianer, entweder als Kollektiv oder in Person des Pelagius und des Pelagianers Caelestius. Durch das Substantiv *contubernalis* wird Porphyrios einerseits als Gesinnungsgenosse der Pelagianer bezeichnet und damit unter die Irrlehrer gerechnet. Andererseits wird durch die darin mitschwingende Kriegs-

metaphorik – „Zeltkamerad“ im militärischen Sinne – der pagan-christliche Konflikt als weltanschaulicher Krieg verstanden. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass sich ein weiteres von Hieronymus überliefertes Testimonium zu *Contra Christianos* in seinem *Dialogus adversus Pelagianos* findet (siehe Hier. Adv. Pelag. 2,17 = Porph. Chr. fr. 69T. Be.). Was Porphyrios mit den Pelagianern angeblich verbindet, ist laut dem Kontext von Hier. Epist. 133,9 einerseits die Lästerung Gottes, die in der Infragestellung von Bibelpassagen besteht, die ein willkürliches, ungerechtes und rational nicht erklärliches Handeln Gottes suggerieren. Da der Briefabschnitt Hier. Epist. 133,9,1 jedoch auch die pelagianische Leugnung der menschlichen Schwachheit (*carnis fragilitas*) sowie die Unterbetonung des Unterschieds zwischen Gott und Mensch (*aliud esse deum, aliud hominem*) durch die Pelagianer thematisiert, könnte andererseits die porphyrianische Forderung eines asketischen, tugendhaften und reinen Lebens (Bubloz 2005, 132–133) eine gedankliche Verbindung zu den Pelagianern markieren. Die verschiedentlich in seinen Werken geäußerte Forderung könnte aus christlicher Sicht den Anschein eines ethischen Rigorismus ohne den Glauben an Gottes Gnade gehabt haben, vgl. dazu z.B. Porph. Abst. 1,27–33; 1,57; 2,19; 2,33–34; Porph. Marc. 9; 14; 24. Zur Angleichung an Gott bei Porphyrios, die Hieronymus zu Beginn des Briefs als gedanklichen Vorläufer des Pelagianismus ebenfalls mit Strömungen der griechischen Philosophie in Verbindung bringt (Hier. Epist. 133,1; 133,3) und die aus Sicht des Hieronymus eine Aufhebung des Unterschieds zwischen Gott und Mensch bedeutet, siehe z.B. Porph. Abst. 1,37; 1,54; 2,34; 3,26–27; Porph. Marc. 13; 16, ferner Bubloz (2005, 131).

Die Kritik an ethischer Fahrlässigkeit von Gläubigen, am christlichen Verständnis der Sündenvergebung durch die Taufe sowie an mangelnder Motivation zu einem tugendhaften und reinen Lebenswandel ist ein wichtiger Bestandteil der paganen Christenkritik. Dies belegt ein Text aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes (Anastos 1966, 440), der hier zur Illustration zitiert werden soll. Darin wird die paulinische Tauf- und Glaubens-theologie als Ansporn zu einem liederlichen Leben entworfen und verurteilt:

Λέγει δ' οὖν ἡμῖν, ὃ τῶν παρακολουθοῦσι τοῖς ὑπὸ σοῦ φραζομένοις τί φησιν ὁ Απόστολος: „Ἀλλὰ ταῦτά τινες ἤτε“– δῆλον δ' ὅτι τὰ φαῦλα –, „ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθήτε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τοῦ Θεοῦ“. Θαυμάζομεν γὰρ καὶ ὄντως ἐπὶ τοῖς τοιοῦτοις τὴν ψυχὴν ἀπορούμεθα, εἰ τοσούτων μολυσμών καὶ μiasμῶν ἄνθρωπος ἅπαξ ἀπολουσάμενος ὀφθῆσεται καθαρός, εἰ τοσαύτης βλακειᾶς ἀναμεμαγμένος κηλίδας ἐν τῷ βίῳ, πορνείας, μοιχείας, μέθης, κλοπῆς, ἄρσενοκοιτίας, φαρμακειᾶς καὶ μυρίων φαύλων καὶ μυσαρῶν πραγμάτων, μόνον βαπτισθεὶς καὶ ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα τοῦ

Χριστοῦ ἐλευθεροῦται ῥῶον καὶ τὸ πᾶν ἄγος καθάπερ ὄφρις παλαιὸν ἀποδύεται θώρακα. Τίς οὐκ ἂν ἐντεῦθεν ῥητοῖς καὶ ἀρρήτοις ἐπιτολήμῃσι κακοῖς καὶ δράσῃ τὰ μῆτε λόγῳ ῥητά, μῆτ' ἔργοις φορητά, γνοὺς ὡς τῶν τοσοῦτων ἐναγεστάτων ἔργων λήψεται τὴν ἀπόλυσιν, μόνον πιστεύσας καὶ βαπτισάμενος καὶ συγγνώμης τυχεῖν ἐλπίσας μετὰ ταῦτα παρὰ τοῦ μέλλοντος κρίναι τοὺς ζῶντάς τε καὶ τοὺς νεκρούς; Ταῦθ' ἁμαρτάνειν προτρέπεται τὸν ἀκούοντα, ταῦτ' ἐφ' ἐκάστης πράττειν διδάσκεται τὰ ἀθέμιτα, ταῦτ' [οἱ]δὲν ἐξορίσαι καὶ τοῦ νόμου τὴν παιδεύειν, καὶ τὸ δίκαιον αὐτὸ κατὰ τῶν ἀδίκων μὴδὲν ἰσχύειν ὅλως, ταῦτ' εἰσάγει τὴν ἄθεσμον ἐν κόσμῳ πολιτείαν καὶ δογματίζει τὴν ἀσέβειαν ὅλως μὴ δεδοικέναι, ὅποτε μυρίων ἀδικημάτων σωρὸν μόνον βαπτισάμενος ἄνθρωπος ἀποτίθεται.

„Sage uns nun, du Trefflicher, die wir dir in dem, was du erläuterst, folgen: Warum sagt der Apostel: ‚Aber einige von euch waren so etwas‘ – offensichtlich meint er Schlechtes – ‚doch ihr wurdet abgewaschen, doch ihr wurdet geheiligt, doch ihr wurdet gerechtfertigt in dem Namen des Herrn Jesus Christus und in dem Geist Gottes.‘ Denn wir wundern uns und sind in unserer Seele bei so etwas wirklich ratlos, dass ein Mensch, der von so gewaltigen Befleckungen und Verunreinigungen ein einziges Mal abgewaschen worden ist, als rein erscheinen wird; dass er die Schandflecken, die eine derart schwerwiegende Laxheit in seinem Leben hinterlassen hat – Hurerei, Ehebruch, Trunkenheit, Diebstahl, homosexuelle Praktiken, Zauberei und unzählige andere schlimme und moralisch unreine Dinge – lediglich durch die Taufe wegwischt und dass er durch die Invokation des Namens Christi mit Leichtigkeit befreit wird und die ganze schwere Schuld geradeso wie eine Schlange ihre alte Haut abwirft. Wer wird sich nicht fortan an nennbare und nicht aussprechbare Übel heranwagen und das tun, was weder aussprechbar noch in der Praxis zu ertragen ist, da er erkennt, dass er die Lossprechung von derart schuldbefleckten Taten empfangen wird, indem er lediglich glaubt und sich taufen lässt und darauf hofft, dass er danach Vergebung empfangen wird von dem, der die Lebenden und Toten richten wird? Diese Worte animieren den, der sie hört, zum Sündigen. Sie lehren, bei jeder Gelegenheit das Unerlaubte zu tun. Sie verstehen es, die Züchtigung durch das Gesetz zu verdrängen und bewirken, dass selbst die Gerechtigkeit gegen die Ungerechtigkeit gar nichts mehr ausrichten kann. Sie führen eine gesetzlose Verhaltensweise in die Welt ein und machen es zum Prinzip, die Gottlosigkeit gänzlich nicht zu fürchten, da doch ein Mensch sich einer Menge an unzähligen Übeltaten allein durch die Taufe entledigen kann.“ (Mac. Mgn. Apocr. 4,19,2–5, p. 306–308 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 88 Harnack).

Die Kritik der Bibelstelle 1 Kor 6,9–11, die dieser Text bietet, findet sich auch in einem Passus bei Julian Apostata, wo überdies auffällige sachliche Parallelen zur Argumentation des anonymen Griechen bei Makarios Magnes konstatiert werden können (Jul. Gal. fr. 59,245a–e Masaracchia); zu den Parallelen zwischen dem *Apokritikos* und erhaltenen Fragmenten aus Julians *Contra Galilaeos* siehe Frassinetti (1949, 50–56), Goulet (2003/1, 126–127, 279–287), Bouffartigue (2011, 415–417) und Volp (2013, XIV–XV). Dass bereits Porphyrios aufgrund seiner hohen ethischen Ansprüche

ähnlich argumentierte, ist anzunehmen, kann jedoch nicht stichhaltig nachgewiesen werden.

(4) [Hier. Epist. 133,9,3] *qua ratione clemens et misericors deus ab Adam usque ad Moysen et a Moysi usque ad adventum Christi passus sit universas gentes perire ignorantia legis et mandatorum dei* Hauptinhalt der hier geäußerten Porphyrios-Kritik ist die Partikularität der biblischen Heilsbotschaft, die sich in der Gesetzesgabe an das jüdische Volk ausdrückt. Damit einher geht eine deutlich formulierte Kritik des biblischen Gottesbildes: Die Barmherzigkeit Gottes hätte sich laut Porphyrios gerade darin ausdrücken müssen, dass er sein Gesetz auch den nicht-jüdischen Völkern hätte kundtun müssen. Die lokal beschränkte Wirksamkeit des jüdischen Gesetzes als Offenbarungsmedium wird auch in einem anderen, bei Augustinus überlieferten Text deutlich, der in Kombination mit der vorliegenden Hieronymus-Stelle gelesen werden und ebenfalls dem Werk *Contra Christianos* zugewiesen werden kann, der jedoch keine offen formulierte Kritik am biblischen Bild des barmherzigen Gottes transportiert (Aug. Epist. 102,8 = Porph. Chr. fr. 76F. Be. mit Anm. 6). Sachlich ist das Argument bereits von Kelsos vorbereitet, vgl. Orig. Cels. 4,7 und Meredith (1980, 1134).

(5) [Hier. Epist. 133,9,4] *Britanni, fertilis provincia tyrannorum* Mit *Britanni* übernehme ich wie bereits Ramos Jurado et al. (2006, 123 Anm. 73) die handschriftlich bezeugte *lectio difficilior*, für die sich bereits der Herausgeber Hilberg entschied. Harnack (1916, 95 fr. 82) liest *Britannia*, vgl. dazu auch Morlet (2011d, 45). In der Forschung besteht nach wie vor ein Dissens darüber, ob die Charakterisierung Britanniens als *fertilis provincia tyrannorum* von Porphyrios selbst stammt oder als Zusatz des Hieronymus anzusehen ist. Je nach Zuordnung ergeben sich aufgrund der zeithistorischen Referenz Konsequenzen für die Datierung von *Contra Christianos*. Unter dem Terminus *tyranni* sind gemäß dem Sprachgebrauch in der römischen Spätantike „Usurpatoren“ zu verstehen (Barnes 1973, 436). Harnack (1916, 95 ad fr. 82), Barnes (1973, 435–437) und Barnes (1994, 59) tendieren dazu, in der Formulierung *fertilis provincia tyrannorum* einen Zusatz des um 415 n.Chr. schreibenden Hieronymus zu sehen; diese Meinung vertritt mit Bestimmtheit auch Croke (1984/1985, 9). Dabei vermutet Barnes konkret eine Anspielung auf die Usurpatoren Marcus (406), Gratian (407) und Flavius Claudius Constantinus/Konstantin III. (407–411), die alle drei nacheinander 406/407 n.Chr. in Britannien zu Kaisern ausgerufen wurden. Darüber hinaus gab es jedoch auch Usurpatoren, die zu Lebzeiten des Porphyrios in Britannien den

Kaisertitel erwarben: Neben einem anonymen Usurpator, der gegen Marcus Aurelius Probus (276–282) rebellierte, sind hier Maus. Carausius (286–293) und Allectus (293–296) zu nennen (Barnes 1973, 436; Pirioni 1985, 504 Anm. 16); zu den beiden namentlich genannten Usurpatoren siehe PLRE I s.v. Allectus, 45 und PLRE I s.v. M. Aur. Maus. Carausius, 180–181. Pirioni (1985, 503–504) geht im Gegensatz zu Harnack und Barnes davon aus, dass die Beschreibung Britanniens als *fertilis provincia tyrannorum* auf Porphyrios zurückgeht. Sie rechnet damit, dass Porphyrios sich konkret auf Carausius und Allectus beziehen könnte und setzt folglich als *terminus post quem* der Abfassung von *Contra Christianos* das Jahr 296 n.Chr. an – jenes Jahr, in dem Constantius I. die Herrschaft des Allectus niederzwingen konnte, vgl. dazu Snyder (1998, 5). Da allerdings die Möglichkeit nicht ausgeräumt werden kann, dass es sich bei der zeithistorischen Anspielung auf Britannien als *fertilis provincia tyrannorum* in der Tat um einen Zusatz des Hieronymus handeln könnte, ist bei Rückschlüssen auf die Entstehungszeit von *Contra Christianos*, die sich auf das vorliegende Fragment stützen, Vorsicht geboten (Riedweg 2005a, 154 Anm. 11).

(6) [Hier. Epist. 133,9,4] *quid necesse fuit in ultimo venire tempore et non, priusquam innumerabilis periret hominum multitudo?* Dieser Teil der Porphyrioskritik bezieht sich auf die – welthistorisch betrachtet – späte Ankunft Jesu auf Erden, die den auf Christus als den Retter zugespitzten Heilsexklusivismus *ad absurdum* führen soll; vgl. dazu, speziell im Hinblick auf die Formulierung *innumerabilis [...] hominum multitudo* auch Aug. Epist. 102,8 = Porph. Chr. fr. 76F. Be.: *quid, inquit, actum de tam innumeris animis, quae omnino in culpa nulla sunt, si quidem is, cui credi posset, nondum adventum suum hominibus commodarat?* Muscolino (2009, 512 Anm. 417) sieht in diesem Vorwurf des Porphyrios einen Beleg für den sarkastischen Unterton der porphyrianischen Argumentation.

80T.

**Joh. Chrys. Hom. in Jo. 17,3–4; PG 59, 111–113
= Riedweg (2016)**

Καίτοι γε μετὰ τὸ βάπτισμα οὐδὲν αὐτὸν ἀναγράφουσιν εἰρηκότα οἱ ἄλλοι εὐαγγελισταί, ἀλλὰ τὰ μεταξὺ σιωπήσαντες, τὰ μετὰ τὴν σύλληψιν Ἰωάννου γεγόμενα τοῦ Χριστοῦ θαύματα λέγουσιν. Ἀφ' ὧν στοχάζεσθαι εἰκός, ὅτι καὶ ταῦτα καὶ πολλῶ ἕτερα πλείονα παραλείπεται· καὶ τοῦτο αὐτὸς οὗτος

ὁ εὐαγγελιστὴς πρὸς τῷ τέλει τῆς συγγραφῆς ἐδήλωσε. Τοσοῦτον γὰρ ἀπέσχον τοῦ πλάσαι τι μέγα περὶ αὐτοῦ, ὅτι τὰ μὲν δοκοῦντα ἐπονείδιστα εἶναι πάντες ὁμοφώνως καὶ μετὰ ἀκριβείας ἔθηκαν ἀπάσης. καὶ οὐκ ἂν εὖροις οὐδένα αὐτῶν παραλιπόντα οὐδὲν τῶν τοιούτων· τῶν δὲ θαυμάτων τὰ μὲν ἄλλοις εἶασαν, τὰ δὲ πάντες ἀπεσιώπησαν. Ταῦτα δέ μοι οὐχ ἀπλῶς 5 εἴρηται, ἀλλὰ πρὸς τὴν τῶν Ἑλλήνων ἀναισχυντίαν. Ἰκανὸν γὰρ τοῦτο τοῦ φιλαλήθους αὐτῶν τρόπον δεῖγμα, καὶ τοῦ μηδὲν πρὸς χάριν λέγειν [...].

Πιστεῦομεν εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα· εἰς ἀνάστασιν σωμάτων, εἰς ζωὴν αἰώνιον. Ἄν τοίνυν ἔρηται τις Ἑλλήνων· Τίς ποτέ ἐστιν οὗτος ὁ Πατήρ; τίς δὲ ὁ Υἱός; τίς δὲ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον; ἢ πῶς καὶ ὑμεῖς τρεῖς 10 λέγοντες θεούς, ἡμῖν ἐγκαλεῖ πολυθεΐαν; τί ἐρεῖτε; τί δὲ ἀποκρινεῖσθε; πῶς ἀποκρούσεσθε τὴν προσβολὴν τῶν λόγων τούτων; Τί δέ, ἂν σιγῶντων ὑμῶν πάλιν ἐπενέγκῃ τὸ ἕτερον ζήτημα, Τί δέ ἐστιν ὅλως ἀνάστασις, ἐρωτῶν; ἄρα γὰρ ἐν τούτῳ τῷ σώματι πάλιν ἀναστησόμεθα; ἄρα ἐν ἐτέρῳ παρὰ τοῦτο; καὶ εἰ ἐν τούτῳ, τίς χρεῖα αὐτὸ καταλυθῆναι; τί πρὸς ταῦτα ἐρεῖτε; Τί δέ, ἂν 15 λέγῃ· Διὰ τὴν νῦν, καὶ μὴ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν παρεγένετο χρόνους ὁ Χριστός; νῦν γὰρ ἔδοξεν αὐτῷ προνοῆσαι τῶν ἀνθρώπων, τὸν δὲ ἄλλον ἅπαντα χρόνον ἡμῶν κατεφρόνει; ἢ καὶ ἄλλα ἔτι ἂν πρὸς τοῦτοις τούτων πλείονα ἐξετάξῃ; Οὐδὲ γὰρ ἀναγκαῖον πολλὰ ἐφεξῆς ζητήματα τιθέντας, τὰς λύσεις ἀποσιγᾶν, ὥστε μὴ τοὺς ἀφελεστερόους ταῦτη παραβλᾶναι. Ἀρκεῖ γὰρ καὶ τὰ 20 εἰρημένα πρὸς τὸ ἀποτινάξαι ὑμῶν τὸν ὕπνον. Τί οὖν; ἂν ταῦτα ἐξετάζωσιν, ὑμεῖς δὲ μηδὲ τῶν ῥημάτων ὑπακούειν δύνησθε ἀπλῶς τούτων, ἄρα μικρὰν ὑποστησόμεθα δίκην, εἰπέ μοι, τοσαύτης πλάνης αἵτιοι γινόμενοι τοῖς ἐν τῷ σκότῳ καθημένοις; Ἐβουλόμην, εἴ γε σχολῆς ἀπελαύετε πολλῆς, εἰς μέσον ἀπάντων ὑμῶν μιαιοῦ τις Ἑλληνας φιλοσόφου βιβλίον καθ' ἡμῶν 25 εἰρημένον ἀγαγεῖν, ἐτέρου πάλιν πρεσβυτέρου τούτου, ἵν' οὕτω γοῦν ὑμᾶς διανέστησα, καὶ τῆς πολλῆς νοθείας ἀπήγαγον. Εἰ γὰρ ἐκεῖνοι μὲν, ὥστε καθ' ἡμῶν εἰπεῖν, τοσαῦτα ἡγρύπνησαν, τίνας ἂν εἶμεν συγγνώμης ἡμεῖς ἄξιοι, εἰ μηδὲ τὰς προσβολὰς τὰς καθ' ἡμῶν εἰσόμεθα ἀποκρούεσθαι;

Freilich¹ schreiben die anderen Evangelisten, dass er [sc. Johannes der Täufer] nach der Taufe nichts gesagt hat, sondern während sie das dazwischen Liegende verschweigen, erzählen sie von den Wundern Christi nach der Gefangennahme des Johannes. Ausgehend davon kann man zurecht vermuten, dass sowohl dies als auch vieles andere ausgelassen worden ist. Und das hat auch 5 der Evangelist selbst gegen Ende seines Textes klargestellt (Joh 20,30).² Denn sie waren weit davon entfernt, etwas Großartiges über ihn zu erdichten, weil alle das, was scheinbar schmachvoll war, übereinstimmend und mit großer Genauigkeit dargestellt haben³ – und man könnte wohl schwerlich nachwei-

- 5 sen, dass irgendeiner irgendetwas derartiges ausgelassen hätte. Die Wunder haben sie teils anderen überlassen, teils haben alle sie verschwiegen. Dies sage ich aber nicht nur einfach so, sondern ich richte es gegen die Schamlosigkeit der Griechen. Denn dies genügt als Beweis ihrer wahrheitsliebenden Einstellung und dafür, dass sie nichts aus Gefälligkeit sagen.⁴ [...].
- 10 Wir glauben an den Vater, den Sohn und an den Heiligen Geist, an die Auferstehung der Körper, an das ewige Leben. Wenn nun jemand von den Griechen sagt: „Wer ist eigentlich dieser Vater? Wer ist eigentlich der Sohn? Wer ist eigentlich der Heilige Geist? Oder wie könnt auch ihr von drei Göttern sprechen?“⁶, wobei er uns damit der Vielgötterei anklagt⁵ – was
- 15 werdet ihr sagen? Was werdet ihr antworten? Wie werdet ihr den Ansturm dieser Worte abwehren? Was, wenn er wieder – während ihr schweigt – die andere Frage aufwirft und wissen will: „Was ist überhaupt die Auferstehung? Werden wir in diesem Körper wieder auferstehen? Oder in einem anderen als diesem? Und wenn in diesem, warum besteht dann Notwendigkeit, dass
- 20 er aufgelöst wird?“⁶ Was werdet ihr dazu sagen? Und was, wenn er sagt: „Warum ist Christus jetzt und nicht in den vorigen Zeiten gekommen? Jetzt nämlich hat er beschlossen, sich um die Menschen zu kümmern, und in der ganzen anderen Zeit hat er uns verachtet?“⁷ Und wenn er darüber hinaus noch Gewichtigeres fragen würde? Denn es ist nicht nötig, viele Fragen der
- 25 Reihe nach aufzulisten und die Antworten zu verschweigen, um die schlichten Gemüter auf diese Weise nicht zu schädigen. Denn das Gesagte reicht schon aus, um euch aus dem Schlaf zu rütteln. Was also? Wenn sie derartige Fragen stellen, ihr euch aber noch nicht einmal diese Worte einfach anhören könnt, dann sage mir: Werden wir dann etwa nur minimal bestraft werden,
- 30 obwohl wir verantwortlich sind für einen derart großen Irrtum derjenigen, die in der Dunkelheit sitzen? Ich würde gerne, wenn ihr viel Muße hättet, mitten unter euch treten mit dem Buch eines befleckten griechischen Philosophen, das gegen uns geschrieben worden ist – eines anderen, der älter ist als dieser⁸ – damit ich euch hätte aufrütteln und von eurer großen Trägheit wegtreiben
- 35 können. Denn wenn jene so viele Nächte durchwacht haben, um gegen uns zu sprechen, welcher Nachsicht dürften wir dann wohl würdig sein, wenn wir noch nicht einmal den Ansturm gegen uns abzuwehren wüssten?

Anmerkungen:

(1) [Joh. Chrys. Hom. in Jo. 17,3] Καίτοι γε Der vorliegende Text aus den Homilien des Johannes Chrysostomos (um 349–407 n.Chr.) zum *Johannesevangelium* ist, was seine Bezüge zu *Contra Christianos* angeht, in der

bisherigen Forschung vernachlässigt worden. Es ist das Verdienst Christoph Riedwegs, ihn als Testimonium von *Contra Christianos* wieder entdeckt zu haben (Riedweg 2016). Mit seiner Erlaubnis habe ich das Textstück in die vorliegende Sammlung aufgenommen. Da bei der Fertigstellung der Druckvorlage der vorliegenden Ausgabe die einschlägige Aufsatzpublikation Riedwegs noch nicht im Druck vorlag, habe ich nicht zuletzt aus Gründen der Pietät die Textabgrenzung des Testimoniums, die Übersetzung sowie die Anmerkungen selbstständig erarbeitet, um den Ergebnissen Riedwegs in keiner Form vorzugreifen. Zur umfassenden Kommentierung und Kontextualisierung des vorliegenden Testimoniums sei daher auf Riedweg (2016) verwiesen.

Was die Zugehörigkeit des Inhalts zu *Contra Christianos* angeht, so sei zunächst bemerkt, dass es Hinweise darauf gibt, dass Johannes Chrysostomos von Porphyrios und seinem christenkritisches Werk Kenntnis besaß. Harnack (1916, 35, Zeugnisse XVI.) bietet im Rahmen seiner Auflistung von Testimonien zu *Contra Christianos* zwei Belege aus Johannes Chrysostomos, die dies bestätigen (Joh. Chrys. Hom. in 1 Cor. 6,3; Joh. Chrys. Serm. in Babyl. et contra Graecos 11, p. 106 Schatkin), vgl. dazu Beatrice (1991, 120–121). Was seine Lobrede auf Babylas, den um 253 n.Chr. als Märtyrer umgekommenen Bischof von Antiochia, angeht, so besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass sich Johannes Chrysostomos darin indirekt auch mit Porphyrios auseinandersetzte (dazu Schatkin/Harkins 1985, 16–23). Jedoch findet sich in den maßgeblichen Ausgaben von *Contra Christianos* kein Textstück dieses Autors. Dabei hatte bereits Elser (1894, 566 Anm. 2) vermutet, dass der in der vorliegenden Homilie zuerst genannte Philosoph „vielleicht Porphyr“ sein könnte, obwohl freilich auch „Plotin oder Julian Apostata“ gemeint sein könnten. Obwohl an keiner Stelle des vorliegenden Textstücks der Name des Porphyrios explizit genannt wird, können doch alle im Text vorgebrachten pagan-philosophischen Argumente mit sicher zuweisbarem Material aus *Contra Christianos* in Bezug gesetzt werden. Deshalb ist dieses Textstück in der vorliegenden Sammlung nicht bei den Dubia gelistet.

(2) [Joh. Chrys. Hom. in Jo. 17,3] καὶ τοῦτο αὐτὸς οὗτος ὁ εὐαγγελιστὴς πρὸς τῷ τέλει τῆς συγγραφῆς ἐδήλωσε In der angegebenen Stelle des *Johannesevangeliums* heißt es, dass Jesus viele „Zeichen“ bzw. „Wunder“ im Beisein seiner Jünger getan habe, die nicht „in diesem Buch [sc. dem *Johannesevangelium*] aufgeschrieben“ seien.

(3) [Joh. Chrys. Hom. in Jo. 17,3] Τοσοῦτον γὰρ ἀπέσχον τοῦ πλάσαι τι μέγα περὶ αὐτοῦ, ὅτι τὰ μὲν δοκοῦντα ἐπονείδιστα εἶναι πάντες ὁμοφώνως καὶ μετὰ ἀκριβείας ἔθηκαν ἀπάσης Der pagan-platonische Vorwurf, dass die Evangelisten Produzenten literarischer Fälschungen und Erfindungen (πλάττειν, πλάσματα) seien, ist für Kelsos, Porphyrios und Julian Apostata gleichermaßen bezeugt, vgl. dazu z.B. Orig. Cels. 2,15; Porph. Chr. fr. 56T. Be. mit Anm. 2–4; Jul. Gal. fr. 62,253e Masaracchia. Wie hier an der vorliegenden Stelle Johannes Chrysostomos, deutet bereits Eusebios die detaillierte literarische Darstellung der Passion Christi – hier angedeutet als τὰ μὲν δοκοῦντα ἐπονείδιστα εἶναι – als eine Widerlegung des pagan-platonischen Vorwurfs, die Evangelisten hätten Fiktionen über Christus verbreitet (Eus. DE 3,5,97–100 = Porph. Chr. fr. 86D. Be.).

(4) [Joh. Chrys. Hom. in Jo. 17,3] Ἰκανὸν γὰρ τοῦτο τοῦ φιλαλήθους αὐτῶν τρόπου δεῖγμα, καὶ τοῦ μηδὲν πρὸς χάριν λέγειν Die „Wahrheitsliebe“ der Evangelisten hebt bereits Origenes gegen die Evangelienkritik des Kelsos hervor (Orig. Cels. 2,15: τῷ φιλαλήθει τῶν γραφάντων; 2,24). Eusebios schreibt den Evangelisten ebenfalls eine „wahrheitsliebende Gesinnung“ (Eus. DE 3,5,95: φιλαλήθους δὲ διαθέσεως) zu und verteidigt diese gegen die anonym belassene pagane Kritik am Wahrheitsgehalt der Evangelien, die möglicherweise ebenfalls Kelsos im Blick hat, siehe dazu Porph. Chr. fr. 86D. Be. Anm. 3.

(5) [Joh. Chrys. Hom. in Jo. 17,4] Τίς ποτέ ἐστιν οὗτος ὁ Πατήρ; τίς δὲ ὁ Υἱός; τίς δὲ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον; ἢ πῶς καὶ ὑμεῖς τρεῖς λέγοντες θεούς, ἡμῖν ἐγκαλεῖ πολυθεΐαν; Die hier geäußerte Kritik zielt auf die christliche Trinitätslehre, deren lehrmäßige Begründungen zu Lebzeiten des Porphyrios von Origenes (v.a. *De principiis*) und Novatian (*De trinitate*) verfeinert wurden (Drecoll 2011a, 88–91). Das trinitarische Denken des Origenes (dazu Bruns 2013) ist dabei in Teilen eindeutig vom Mittelplatonismus beeinflusst, und zwar speziell von Numenios (Ziebritzki 1994, 15–16; Drecoll 2011a, 90; Bruns 2013, 73 Anm. 287), den Origenes laut Aussage des Porphyrios bei seinen theologischen Aussagen rezipierte (Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,8). Parallelen ergeben sich aber auch zwischen der triadischen Theologie des Origenes (Vater-Sohn-Heiliger Geist) und der Drei-Hypostasen-Lehre Plotins (das Eine, der Intellekt, die Seele), vgl. Ziebritzki (1994, 16–17). Dass Porphyrios sich in *Contra Christianos* mit trinitätstheologischen Fragen auseinandersetzte, geht implizit aus seinen Äußerungen zum Johannesprolog hervor, wo er die christliche Logos-Vorstellung nicht nur

mithilfe der stoischen Logos-Lehre *ad absurdum* führt, sondern auch auf das Verhältnis von Gott-Sohn (Logos) zu Gott-Vater sowie auf die φύσις des Vaters eingeht (Brisson 2011, 287–290): εἰ γὰρ λόγος, φησὶν [sc. Porphyrios], ἢ προφορικὸς ἢ ἐνδιάθετος· ἀλλ' εἰ μὲν προφορικὸς, οὐκ οὐσιώδης, ὁμοῦ γὰρ ἐξαγγέλλεται τε καὶ οἶχεται· εἰ δὲ ἐνδιάθετος, ἀχώριστος τῆς τοῦ πατρὸς φύσεως· πῶς δὲ κεχώριται καὶ πῶς ἐκεῖθεν εἰς τὸν βίον καταπεφοίτηκε; (Porph. Chr. fr. 66F. Be. mit Anm. 4).

Der vorliegende Text aus Johannes Chrysostomos hilft dabei, die aufgrund der Quellenlage schwer fassbare Kritik des Porphyrios an der christlichen Trinität in einen Kontext der Konkurrenz von platonischen und christlichen Positionen triadischer Theologie einzuordnen. Zunächst sagt Johannes Chrysostomos, der pagane Kritiker habe durch seinen Hinweis auf die „drei Götter“ Vater, Sohn und Heiliger Geist die Christen der „Vielgötterei“ (πολυθεΐα) anklagen wollen, um damit den Monotheismus der Christen anzugreifen. In der Tat bildet der an die Christen gerichtete Polytheismus-Vorwurf einen Bestandteil im pagan-christlichen Konflikt. Darauf deuten z.B. Argumente des anonymen Griechen im *Apokritikos* des Makarios Magnes hin (Anwander 1924, 309; Anastos 1966, 434–437; Den Boer 1974, 205–206). Diese freilich können Porphyrios nicht mit Sicherheit zugewiesen werden. So impliziere nach Meinung des anonymen Hellenen die Vorstellung einer „Alleinherrschaft des einzigen Gottes“ (μοναρχία τοῦ μόνου Θεοῦ) mehrere andere Götter, die diesem untergeordnet seien (Mac. Mgn. Apocr. 4,20–21a, p. 308 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 75 Harnack). Ferner weist er darauf hin, dass die von Christen anerkannten Engel Gott zugeordnete, unsterblich-leidensunfähige Wesen und damit Götter seien (Mac. Mgn. Apocr. 4,20–21a, p. 310 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 76 Harnack). Der Konnex zwischen Polytheismus-Vorwurf und Trinitätslehre, wie er im vorliegenden Testimonium vorliegt, lässt sich allerdings im *Apokritikos* nicht nachweisen.

Porphyrios kann die triadische Theologie des Christentums zu einem Polytheismus-Vorwurf umgedeutet haben, ähnlich wie dies Kelsos vor ihm getan hatte, der zwar historisch bedingt keine ausgereifte Trinitätslehre attackierte bzw. attackieren konnte, wohl aber in der Jesus-Verehrung der Christen Anzeichen eines Polytheismus erkannte (Orig. Cels. 8,12; dazu Bruns 2013, 102). Es steht jedoch zu bedenken, ob nicht der entscheidende Punkt der hier geäußerten Kritik in der Konstatierung eines Plagiats besteht. Darauf deutet die Formulierung „auch ihr“ (καὶ ὑμεῖς) in der provokanten Frage: ἢ πῶς καὶ ὑμεῖς τρεῖς λέγοντες θεοὺς. Die Partikel καὶ suggeriert, dass die Christen nicht die einzigen seien, die bei ihrer theologisch

gefärbten Wirklichkeitsdeutung von „drei Göttern“ sprechen. Es wird hier allem Anschein nach auf eine mittel- und neuplatonische Trias-Theologie angespielt. Das Reden von drei Göttern ist für Porphyrios selbst bezeugt. In seiner *Φιλόσοφος ιστορία* nennt er im Rahmen seiner Platon-Auslegung die drei Hypostasen (das Gute, den Demiurgen und die Weltseele) ausdrücklich „drei Götter“ (τρεῖς θεούς), siehe Porph. Hist. phil. fr. 221F.–222F. Smith und Johnson (2013, 70–72). Nach dem Zeugnis des Augustinus hat Porphyrios in *De regressu animae* erstens vom Vater (*pater*), zweitens von dessen Sohn (*eius filius*), dem „väterlichen Intellekt“ (*paternus intellectus*) bzw. der väterlichen „Vernunft“ (*mens*), und drittens von etwas „zwischen diesen“ (*horum medium*) gesprochen und diese drei metaphysischen Instanzen „gemäß eurer Gewohnheit drei Götter genannt“ (*more vestro appellas tres deos*) (Porph. Regr. anim. fr. 284aF. Smith).

Bereits im Mittelplatonismus ist eine triadisch-theologische Terminologie nachweisbar. So kann Numenios gemäß einem Proklos-Testimonium ebenfalls eindeutig von „drei Göttern“ sprechen: Νομήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνομνήσας θεοὺς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποιήμα δὲ τὸν τρίτον (Num. fr. 21 Des Places). In einem anderen Fragment spricht Numenios vom „ersten“ und vom „zweiten Gott“ (Num. fr. 15 Des Places), was die im Mittelplatonismus sonst gängige „Annahme zweier göttlicher Instanzen“ (Ziebritzki 1994, 261) widerspiegelt: Der „erste Gott“ (ὁ πρῶτος θεός) sei mit dem „Intelligiblen“ (τὰ νοητά) befasst, der „zweite Gott“ (ὁ δεύτερος θεός) mit dem „Intelligiblen und Wahrnehmbaren“ (τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά). Zur Drei-Götter-Lehre bei Numenios siehe ausführlich Ziebritzki (1994, 67–92). Anklänge an (diese) platonische(n) Begrifflichkeiten finden sich bei dem von Porphyrios so verabscheuten Christen Origenes (Halfwassen 2008, 8). Nicht nur bedient er sich dezidiert des Begriffs der Hypostase (ὕποστασις) in trinitätstheologischen Kontexten, siehe Orig. Cels. 8,12; Orig. Princ. 1,2,2; Bruns (2013, 102–103). Aus Teilen seiner Trinitätstheologie ergibt sich auch, dass der Sohn ein „Geschöpf“ sei (Orig. Cels. 5,37: δημιουργημα; Bruns 2013, 94–95) bzw. ein „zweiter Gott“ (Orig. Cels. 5,39; 6,61: δεύτερος θεός, vgl. auch Orig. Cels. 7,57; Bruns 2013, 51), was freilich an die zweistufige Gotteslehre des Numenios erinnert; vgl. dazu auch Ziebritzki (1994, 136–139). Einen ausführlichen Vergleich zwischen der Trinitätstheologie des Origenes und der Drei-Hypostasen-Lehre Plotins bietet Ziebritzki (1994, 130–259). Es ist denkbar, dass Porphyrios Kenntnis vom literarischen Werk des Origenes hatte und in *Contra Christianos* die christliche Trinitätslehre origenistischer Prägung als Abwandlung eines aus seiner Sicht genuin platonischen Trias-Denkens entlarvte. Unbeschadet

der Kritik des Porphyrios diene die von ihm geprägte triadische Metaphysik, deren Hauptbegriffe „Sein“ (εἶναι), „Leben“ (ζωή) und „Geist“ (νοῦς) sind (Halfwassen 2004, 143–144; Halfwassen 2008, 4–6), auch nach seinem Tod christlichen Theologen zur (Weiter-)Entwicklung der christlichen Trinitätslehre. Dies ist z.B. an Marius Victorinus (281/291–nach 363 n.Chr.) ersichtlich, siehe dazu Hadot (1968), Ziegenaus (1972, 90–93), Rist (1981, 147–151, 189–190), Abramowski (1983) und Halfwassen (2008, 8–9).

(6) [Joh. Chrys. Hom. in Jo. 17,4] Τί δέ ἐστιν ὅλως ἀνάστασις, ἐρωτῶν; ἄρα γὰρ ἐν τούτῳ τῷ σώματι πάλιν ἀναστησόμεθα; ἄρα ἐν ἑτέρῳ παρὰ τοῦτο; καὶ εἰ ἐν τούτῳ, τίς χρεῖα αὐτὸ καταλυθῆναι; Die Kritik an der christlichen Vorstellung der „Auferstehung des Fleisches“, d.h. der Auferstehung in einem Körper, ist seit Kelsos Bestandteil der platonischen Christenkritik (Orig. Cels. 5,18) und auch für Porphyrios belegbar. Der Grundgegensatz besteht darin, dass die platonische Philosophie und zumal der Neuplatonismus auf die Loslösung der Seele vom Körper bzw. allem Materiellen abzielt, eine auf die biblische Tradition rekurrierende christliche Theologie jedoch die postmortale Existenz des Menschen nicht körperlos denkt. Wie die porphyrianische Kritik in *Contra Christianos* im Detail beschaffen war, ist mangels eindeutig zuweisbaren Quellenmaterials schwierig zu eruieren, siehe dazu Porph. Chr. fr. 37F. Be. Anm. 9. Der vorliegende Einwand bei Johannes Chrysostomos kritisiert durch die Frage nach dem σῶμα zunächst allgemein die Körperbezogenheit der Auferstehungsvorstellung. Darüber hinaus könnte die Konstatierung eines Widerspruchs bezweckt sein. Denn das *Neue Testament* bietet Beispiele für beide hier gegenübergestellten Ansichten: Mit der Auferstehung Christi, der laut den Evangelien als Auferstandener Wundmale hat und Nahrung zu sich nimmt (Lk 24,30; 24,39–43; Joh 20,27; 21,12–13), liegt ein Beispiel für die Auferstehung „in diesem [sc. irdischen] Körper“ (ἐν τούτῳ τῷ σώματι) vor. Mit den Ausführungen des Paulus in 1 Kor 15,42–49, wo zwischen dem irdischen Körper und dem pneumatischen Auferstehungsleib differenziert wird, liegt ein Beispiel für die Auferstehung in einem „anderen Körper als diesem [sc. irdischen]“ (ἐν ἑτέρῳ παρὰ τοῦτο) vor. Die Kritik am auferstandenen Christus, der Wunden hat und isst, findet sich auch in anonymer Form in der ersten *quaestio* des 102. Briefs des Augustinus: Ein Vergleich mit Aug. Sermon. 242,2–3, wo dieselben Kritikpunkte geäußert werden, könnte darauf hindeuten, dass Porphyrios hinter dieser Kritik steht. Denn in den *sermones* 240–242 des Augustinus, in denen die christliche Auferstehungsvorstellung ausdrücklich auch gegen die Platoniker verteidigt wird, ist Porphyrios einer der genannten

Gegner des Augustinus; siehe dazu Alfeche (1995, 95–112), Bochet (2009) und die Anmerkungen ad Porph. Chr. fr. 117D. Be. (= Aug. Epist. 102,2).

(7) [Joh. Chrys. Hom. in Jo. 17,4] Διατί νῦν, καὶ μὴ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν παρεγένετο χρόνοις ὁ Χριστός; νῦν γὰρ ἔδοξεν αὐτῷ προνοῆσαι τῶν ἀνθρώπων, τὸν δὲ ἄλλον ἅπαντα χρόνον ἡμῶν κατεφρόνει; Die hier geäußerte Kritik ist zwar auch bei Kelsos greifbar, der provokant fragt, ob gemäß der christlichen Botschaft sich Gott erst „jetzt“ (νῦν) daran „erinnert“ habe, „das Leben der Menschen zu richten, davor jedoch hat er sich nicht darum gekümmert?“ (πρότερον δὲ ἡμέλει;) (Orig. Cels. 4,7). Die Kritik wird jedoch bei Hieronymus und Augustinus auch eindeutig Porphyrios zugeschrieben, weshalb Johannes Chrysostomos hier in der Tat einen porphyrianischen Kritikpunkt überliefert, siehe Porph. Chr. fr. 76F. Be. mit Anm. 6 und 9 sowie Porph. Chr. fr. 79F. Be. mit Anm. 4 und 6.

(8) [Joh. Chrys. Hom. in Jo. 17,4] μιανοῦ τινος Ἑλλήνος φιλοσόφου βιβλίον καθ' ἡμῶν εἰρημένον ἀγαγεῖν, ἐτέρου πάλιν πρεσβυτέρου τούτου Wie bereits Elser (1894, 566 Anm. 2) in Erwägung zieht, könnte der hier an erster Stelle genannte Philosoph Porphyrios sein, wobei Elser noch Plotin und Julian Apostata als Referenzphilosophen zu bedenken gibt. Der an zweiter Stelle genannte, der als „älter“ bezeichnet wird, könnte laut Elser (1894, 566 Anm. 2) Kelsos sein. Wie aus den Anmerkungen zum vorliegenden Testimonium hervorgeht, ist der porphyrianische Gehalt aller aufgeworfenen Kritikpunkte eindeutig nachweisbar.

81T.

**Hier. in Is. 3,12, Z. 1–2, 5–18; CChr.SL 73, p. 52 Adriaen
= fr. 97 Harnack = fr. 27 Ramos Jurado et al.**

„Populum meum exactores sui spoliaverunt; et mulieres dominatae sunt eis.“
[...] *Loquitur autem sermo propheticus contra scribas et pharisaeos, qui turpis lucri gratia, ut acciperent decimas et primitias, Dei Filium negaverunt. Et non eos vocat magistros, scribas atque doctores, sed exactores, qui quaeustum putant esse pietatem; et devorant, non (iuxta apostolum) domos tantum viduarum, sed universum populum; accusansque luxuriam eorum et turpem conversationem, non solum exactores appellat, ut ab invitis pecuniam videantur exigere; sed mulieres, quia propter libidinem omnia faciant, et sint dediti voluptatibus. Caveamus ergo et nos, ne exactores simus in*

populo; ne iuxta impium Porphyrium matronae et mulieres sint noster senatus, quae dominantur in ecclesiis et de sacerdotali gradu favor iudicat feminarum. 10

„Seine eigenen Geldeintreiber haben mein Volk beraubt, und Frauen haben über sie geherrscht“ (vgl. Jes 3,12). [...] Das prophetische Wort aber wendet sich gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, die um des schändlichen Gewinns willen den Sohn Gottes verleugneten, um den Zehnten und die Erstlingsopfer zu erhalten. Und es nennt sie nicht Lehrer, Schriftgelehrte 5 oder Gelehrte, sondern Geldeintreiber, die der Meinung sind, die Frömmigkeit müsse sich finanziell auszahlen (1 Tim 6,5). Und sie verschlingen nicht nur (wie der Apostel sagt) die Häuser der Witwen, sondern das ganze Volk. Indem es [sc. das prophetische Wort] ihren Luxus und ihre schändlichen Umgangsformen anklagt, nennt es sie nicht nur „Geldeintreiber“, sodass es 10 den Anschein hat, sie brächten Unwillige um ihr Geld. Vielmehr nennt es sie auch „Frauen“, weil sie alles aus Begierde heraus tun und den Vergnügungen ergeben sind. Hüten wir uns also auch davor, dass wir keine Geldeintreiber im Volk werden, dass nicht gemäß dem unfrohen Porphyrios verheiratete und unverheiratete Frauen unser Senat sind, die in den Gemein- 15 den herrschen und deren weibliche Gunst über den Priesterrang entscheidet.¹

Anmerkung:

(1) [Hier. in Is. 3,12, Z. 15–18] *ne iuxta impium Porphyrium matronae et mulieres sint noster senatus, quae dominantur in ecclesiis et de sacerdotali gradu favor iudicat feminarum* Das vorliegende Referat des Hieronymus ist der einzige Porphyrios sicher zuweisbare Gedanke aus *Contra Christianos*, der sich mit der sozialen Machtstellung von Frauen innerhalb christlicher Gemeinden zur Zeit des Porphyrios auseinandersetzt. Außerdem belegt das Testimonium, dass Porphyrios über innerkirchliche Hierarchien seiner Gegenwart Bescheid wusste sowie über die führende Stellung von Priestern und Bischöfen (Demarolle 1971, 54–55). Dies spricht dafür, dass er auch innerkirchliche Entwicklungen seiner Zeit beobachtete bzw. verfolgte (De Labriolle 1929, 428; Judge 1983, 17). Gemäß Moffatt (1931, 78) bezieht sich Porphyrios mit satirischer Absicht wahrscheinlich auf innerkirchliche Zustände „in some Italian or Roman circles of the third century“. Sehr wahrscheinlich war Porphyrios der erste platonische Christenkritiker, der weiblichen Einfluss im Christentum kritisierte, da Kelsos zwar vereinzelt christliche Frauen, aber nicht deren innergemeindliche Machtstellung

thematisierte (Cook 2000, 167). Wenn die hier geäußerte „Insinuation“ des Porphyrios auch „aus dem Inventar alter griechischer Polemik stammen“ könnte, wie Gigon (1966, 121) vermutet, so bezieht sie sich doch auf historische Gegebenheiten.

Aus der Kirchengeschichte der ersten drei Jahrhunderte lässt sich nämlich bestätigen, dass Frauen in christlichen Gemeinden und Gruppierungen eine wichtige Rolle spielten. Zur Zeit des Paulus gab es Apostolinnen (Röm 16,1–7; 16,12). Von reichen bzw. gewerbetreibenden Frauen der Oberschicht, die zur Gemeinde gehörten und sicherlich einigen Einfluss gehabt haben dürften, berichtet vereinzelt bereits das *Neue Testament* (Apg 16,14–15; 17,4; 17,12; 17,34; Metzner 2008, 253). Ferner wirkten Christinnen in der frühen Kirche v.a. als Vorsteherinnen von Hausgemeinden, Prophetinnen, theologische Lehrerinnen (Katechumenenunterricht und Predigt), Presbyterinnen und Diakonissen. Auch Witwen hatten in den Gemeinden eine besondere Stellung. Bei den Montanisten sind für das 2. Jh. n.Chr. auch Bischöfinnen belegt; grundlegend zu all diesen Ämtern und weiblichen Aufgabenfeldern ist die Arbeit von Eisen (1996). Eine Zusammenstellung wichtiger Quellen zum vielfältigen Wirken von Frauen im frühen Christentum bieten auch Harnack (1924, 589–611) und Jensen (2002). Als Beispiel der Machtstellung von Frauen zu Lebzeiten des Porphyrios kann die Exkommunikation der Näherin (*sarcinatrix*) Paula in Karthago angeführt werden, „weil sie gegen Cyprian agitierte“ (Harnack 1924, 603), vgl. Cypr. Epist. 42 (CChr.SL 3B Diercks) und Demarolle (1970, 44). Für Rom ist seit dem 2. Jh. n.Chr. belegt, dass auch wohlhabende Frauen der Oberschicht zu den einflussreichen Mitgliedern der christlichen Gemeinden gehörten (Kolb 2002, 634–635). Sie waren es, die „nicht zuletzt“ die „christliche Wirtschaft“ in Rom um 200 n.Chr. förderten (Kolb 2002, 638).

Ob Porphyrios speziell auf die Ämter von Diakonissen oder auf weibliche Älteste anspielt, ist nicht mehr genau zu eruieren. Ob Porphyrios Kenntnis besaß von der religiösen Hochschätzung von Frauen als Prophetinnen in montanistisch geprägten Gemeinden (dazu Strobel 1980, 274–277), ist ebenso wenig zu klären (Cook 2000, 166). Kellner (1865, 94) und Georgiades (1891, 30) jedenfalls sind der Auffassung, dass die hier von Porphyrios postulierten Machtstrukturen am ehesten auf häretische Gruppierungen wie die Montanisten, nicht jedoch auf die Kirche als solche zutreffen. Die Untersuchung Demarolles (1970, 43–47), die sich hauptsächlich der angeblich „porphyrianischen“ Einschätzung christlicher Witwen und Jungfrauen widmet, ist mangels sicher porphyrianischer Vergleichstexte mit Vorsicht zu betrachten, da sie sich überwiegend auf Material aus dem *Apokritikos* des

Makarios beruft und dieses als authentisch „porphyrianisch“ ansieht. Dass der Kritik des Porphyrios an machtbewussten Frauen möglicherweise persönliche Einblicke in die Strukturen christlicher Gemeinschaften zugrunde liegen, ist zumindest denkbar: Sowohl in seiner phönizischen Heimat als auch besonders in Rom dürfte es ihm möglich gewesen sein, aus erster Hand Informationen über das Gemeindeleben von Christen und die Stellung der Frauen zu erhalten. Denkbar ist auch, dass Porphyrios den Christen in dieser Hinsicht eine mangelnde Observanz gegenüber ihrem „heiligen Text“ und somit Inkonsequenz vorwarf, da doch die Unterordnung sowie das Schweigen der Frau in der Gemeinde und damit eine generelle weibliche Zurückhaltung und Demut an einigen Stellen des *Neuen Testaments* gefordert werden, vgl. 1 Kor 14,33–36; Eph 5,21–22; 1 Tim 2,11–15, Becker (2010, 261–264) und Downing (2013, 70–71). Crafer (1914, 499) unterstellt Porphyrios Verspottungsintentionen bei seiner Kritik weiblicher Einflüsse in der Kirchenorganisation.

Harnack (1924, 599 Anm. 1) vermutet gar, dass Porphyrios die „christlichen Gelehrten als Konkurrenten im Weiberfang nicht gern sah“, da nach seinem Zeugnis auch in Plotins Schule in Rom Frauen eine wichtige Rolle gespielt hätten, vgl. dazu Porph. VPlot. 9,1–5 und Hartmann (2006, 54–55). Porphyrios selbst befürwortete die philosophische Betätigung von Frauen nicht nur durch dieses literarische Portrait des Plotin-Zirkels, sondern rief mit seinem Protreptikos an seine Ehefrau Markella (*Ad Marcellam*) dazu auf, die Geschlechtlichkeit beim Philosophieren zu transzendieren (Hartmann 2006, 55–57, 72). Über christliche Frauen, genauer gesagt: Ehefrauen, hat sich Porphyrios gemäß einem Referat des Augustinus auch in seiner Schrift über die *Orakelphilosophie* geäußert (Judge 1983, 17; Riedweg 2005a, 164). Dort wird die Naivität sowie das unbeirrbar Festhalten (vgl. Ježek 2001, 107) einer Frau am christlichen Glauben dargestellt, die mit einem nicht-christlichen Mann verheiratet war:

„interroganti“, inquit, „quem deum placando revocare possit uxorem suam a Christianismo, haec ait versibus Apollo. ‘deinde verba velut Apollinis ista sunt: „forte magis poteris in aqua impressis litteris scribere aut adinflans leves pinnas per aera avis volare, quam pollutae revoces impiae uxoris sensum. pergat quo modo vult inanibus fallaciis † perseverans et lamentari fallaciis mortuum deum cantans, quem iudicibus recta sentientibus perditum pessima in speciosis ferro uincta mors interfecit. ‘deinde post hos versus Apollinis, qui non stante metro Latine interpretati sunt, subiunxit atque ait: „in his quidem inremediabile sententiae eorum manifestavit dicens, quoniam Iudaei suscipiunt deum magis quam isti. ‘

„Er [sc. Porphyrios] sagt: ‚Als jemand ihn [sc. Apollon] fragte, welchen Gott er besänftigen müsse, damit er seine Ehefrau vom Christentum abbringen könne, hat Apollon mit diesen Versen geantwortet.‘ Darauf bietet er die folgenden Worte als wären es die des Apollon: ‚Eher wirst du vielleicht mit eingedrückten Buchstaben auf Wasser schreiben können oder dir leichte Flügel aufblasen und wie ein Vogel durch die Lüfte fliegen als dass du die Einstellung deiner unreinen und unfrommen Frau änderst. Soll sie fortfahren wie auch immer sie will, soll sie verharren in leeren Täuschungen, soll sie Wehklagen anstimmen und einen Gott besingen, der aufgrund seiner Täuschungen tot ist, den das gerechte Urteil von Richtern zugrunde gerichtet und den der schlimmste, mit Eisen umwundene Tod vor aller Augen getötet hat.‘ Dann fügt er nach diesen Versen, die hier in Prosa auf Latein widergegeben sind, noch Folgendes hinzu: ‚In diesen Worten hat er ihre unheilbare Geisteshaltung offenbar gemacht, indem er betont, dass die Juden noch eher einen Gott annehmen würden als diese.‘ (Porph. Phil. ex orac. 343F., 8–20 Smith).

Zu den christologischen Aussagen dieses Orakels und der Schrift *De philosophia ex oraculis haurienda* insgesamt siehe Wolff (1856, 180–186), Harnack (1916, 87 ad fr. 68), Cook (1993, 248–250) und Riedweg (2005a). Dass Porphyrios über die religiösen Haltungen christlicher Ehefrauen Bescheid wusste, ist durch dieses Fragment aus der *Orakelphilosophie* gesichert.

3. Abteilung drei: Nicht sicher zuweisbare Texte (Dubia = D.)

82D.

Meth. Porph. 1 superscriptio; GCS 27, p. 503 Bonwetsch (apparatus criticus)

= fr. 84 Harnack = fr. 105 Ramos Jurado et al.

Μεθοδίου ἐπισκόπου πρὸς τοὺς λέγοντας „τί ὠφέλησεν ἡμᾶς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ σαρκωθείς ἐπὶ γῆς καὶ γενόμενος ἄνθρωπος; καὶ διὰ τί τῷ τοῦ σταυροῦ σχήματι ἠνέσχετο παθεῖν καὶ οὐκ ἄλλη τινὶ τιμωρίᾳ; καὶ τί τὸ χρήσιμον τοῦ σταυροῦ;“

Von dem Bischof Methodios an diejenigen, die sagen:¹ „Was hat es uns genutzt, dass der Sohn Gottes auf Erden inkarniert wurde und Mensch geworden ist?² Und weshalb hat er es geduldet, in Form der Kreuzigung zu leiden und nicht durch irgendeine andere Strafe? Und was ist der Nutzen des Kreuzes?“³

5

Anmerkungen:

(1) [Meth. Porph. 1 superscriptio] Μεθοδίου ἐπισκόπου πρὸς τοὺς λέγοντας Methodios von Olympos schrieb die erste, aber nur bruchstückhaft überlieferte christliche Replik gegen die Christenkritik des Porphyrios (Benjamins 1999, 92); siehe dazu Porph. Chr. fr. 13T. Be. Anm. 6. In den erhaltenen Fragmenten wird Porphyrios nicht namentlich genannt; siehe dazu Crafer (1914, 497–498), Benjamins (1999, 92) und Cook (2000, 160).

(2) [Meth. Porph. 1 superscriptio] τί ὠφέλησεν ἡμᾶς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ σαρκωθείς ἐπὶ γῆς καὶ γενόμενος ἄνθρωπος; Die referierte Kritik bezieht sich offensichtlich auf die Inkarnation bzw. Menschwerdung des Gottessohnes (σαρκωθείς; γενόμενος ἄνθρωπος), und zwar speziell mit Blick auf ihren Nutzen für das Menschengeschlecht (Benoit 1947, 569). Bereits für Kelsos ist vor dem Hintergrund der platonischen Überzeugung von der Unwandelbarkeit und Wahrhaftigkeit Gottes die christliche Vorstellung von der Inkarnation ein Rätsel. Denn entweder „verwandelt sich Gott wirklich (ὡς ἀληθῶς μεταβάλλει ὁ θεός), wie diese behaupten, in einen sterblichen Körper (εἰς σῶμα θνητόν), was, wie bereits zuvor gesagt, unmöglich ist. Oder aber er selbst verwan-

delt sich zwar nicht, bewirkt aber, dass diejenigen, die ihn sehen, es meinen (δοκεῖν) und täuscht sie somit und lügt sie an.“ (Orig. Cels. 4,18). Ferner sei für Gott, weil er nach althergebrachter platonischer Lehre „gut“ (ἀγαθός), „schön“ (καλός) und „glücklich“ (εὐδαίμων) sei (vgl. Plat. Phdr. 246d–e; Plat. Resp. 380d–382e), die Herabkunft zu den Menschen eine philosophisch betrachtet absurde und schlechthin unmögliche Veränderung vom Guten zum Schlechten (Orig. Cels. 4,14). Aufgrund der von Goulet (2010) publizierten neuen Porphyrios-Fragmente aus Abhandlungen des Michael Psellos kann es als gesichert gelten, dass sich Porphyrios im Rahmen seiner Kritik des Johannesprologs auch mit der dort bezeugten Inkarnationsvorstellung (Joh 1,14: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) auseinandergesetzt hat, weshalb eine Zuschreibung des vorliegenden christologie-kritischen Arguments an Porphyrios nicht abwegig ist, siehe dazu Porph. Chr. fr. 66F. Be. mit Anm. 4. Augustinus bezeugt an einer Stelle, dass Porphyrios Christus aus zwei Gründen nicht akzeptiere, die interessanterweise mit den hier bei Methodios erwähnten Vorwürfen übereinstimmen, nämlich erstens wegen der Inkarnation und zweitens wegen des Kreuzestodes: *hunc autem Christum esse non credis; contemnis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis obproprium [...]* (Aug. Civ. 10,28), vgl. dazu Kellner (1865, 93), Beatrice (1989, 259), Beatrice (1990, 175) und Simmons (2001, 202). Einen anonymen paganen Einwand, der ebenfalls Menschwerdung und Kreuzestod Christi als Kritikpunkte kombiniert, bietet Arnobius von Sicca in seinem zwischen 303 und 305 n.Chr. entstandenen Werk *Adversus nationes: Sed si deus, inquit, fuit Christus, cur forma est in hominis visus et cur more est interemptus humano?* (Arnob. Adv. nat. 1,60,1). Zur Frage der Rezeption porphyrianischer Christenkritik bei Arnobius siehe Edwards (2007, 120–123).

(3) [Meth. Porph. 1 superscriptio] καὶ διὰ τί τῷ τοῦ σταυροῦ σχήματι ἠνέσχετο παθεῖν καὶ οὐκ ἄλλη τινὶ τιμωρίᾳ; καὶ τί τὸ χρήσιμον τοῦ σταυροῦ; Kelsos erschien das Leiden Christi als eine erbärmliche und wenig heroische Schmach (Orig. Cels. 2,42). Er bestritt mittels seines jüdischen Sprechers, dass die Passion Christi „zum Nutzen der Menschen“ (ἐπ’ ἀνθρώπων ὠφελείᾳ) geschehen sei (Orig. Cels. 2,38), vgl. dazu auch Orig. Cels. 1,54. Außerdem sei Jesus nach Art eines Verbrechers gestorben und habe das Leiden nicht auf eine philosophisch würdige Weise ertragen (Orig. Cels. 2,9; 2,36–37), vgl. Bauer (1909, 476–477), Alexander (2005, 226–227) und Löhr (2005, 546–552). Vergleichbare Kritikpunkte finden sich im *Apokritikos* des Makarios Magnes (Bauer 1909, 476; Anastos 1966, 446–448). In der Passion Christi sieht Kelsos zudem einen Widerspruch zum angeblichen

Logos-Status des Gottessohns, weil dieser Logos nicht rein und heilig sei, sondern ein grausam hingerichteter Mensch (Orig. Cels. 2,31), vgl. Cook (2000, 161) und Alexander (2005, 227). Es ist aufgrund des Fundkontextes beim Porphyrios-Kritiker Methodios davon auszugehen, dass auch Porphyrios in *Contra Christianos* „über Sinn und Zweck der Passion reflektiert“ hat (Riedweg 2005a, 181 mit Anm. 117). Cook (2000, 161) weist darauf hin, dass im *Apokritikos* des Makarios Magnes der anonyme Grieche Jesu Verhalten in der Passion durch einen Vergleich mit Apollonios von Tyana als unwürdig geißelt und in diesem Zusammenhang drei Wörter verwendet, die auch im vorliegenden Methodios-Text benutzt werden (ἡνέσχετο, παθεῖν, τιμωρίαν):

„Weshalb hat der Christus weder, als er dem Hohepriester noch als er dem Statthalter vorgeführt wurde, etwas gesagt, das eines weisen und göttlichen Mannes würdig gewesen wäre, etwas, das den Richter und die Beistehenden hätte bilden und besser machen können? Im Gegenteil! Er ließ es über sich ergehen (ἡνέσχετο), mit dem Rohr geschlagen, bespuckt und mit Dornen bekränzt zu werden. [...] Der Christus aber, wenn er auch zu leiden (παθεῖν) hatte gemäß der Anordnung Gottes, hätte die Strafe (τιμωρίαν) erdulden und nicht ohne Freimut das Leiden ertragen müssen, sondern etwas Tugendhaftes und Weises an seinen Richter Pilatus richten müssen, anstatt wie ein Straßenganove Gewalt über sich ergehen zu lassen.“ (Mac. Mgn. Apocr. 3,1,1–2, p. 72 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 63 Harnack).

Nach der Vermutung Cooks (2000, 161) könnten diese sprachlichen Anklänge auf Ähnlichkeiten im Sprachgebrauch des Porphyrios und des anonymen Griechen bei Makarios Magnes hindeuten. Bedenkt man die für Porphyrios gesicherte Kritik an der Unglaubwürdigkeit (*falsitas*) der Evangelisten, so ist es unabhängig von der hier verhandelten Frage des Nutzens der Passion denkbar, dass Porphyrios auf die Widersprüche der unterschiedlichen Passions- und Kreuzigungsberichte der Evangelien und damit ihre Fiktionalität hinwies, vgl. Harnack (1916, 85 ad fr. 64) und Riedweg (2005a, 181). Dass dies zur Strategie der paganen Christenkritik gehörte, beweist ein Text aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes, der Porphyrios freilich nicht sicher zugeschrieben werden kann (Mac. Mgn. Apocr. 2,23,1–6, p. 34 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 15 Harnack), vgl. dazu Anastos (1966, 445). Durch zwei neue mittelalterliche Zeugnisse ist zudem gesichert, dass Porphyrios Widersprüche zwischen den Auferstehungsberichten in *Contra Christianos* thematisierte (Porph. Chr. fr. 61T. und 62T. Be.). Da die Auferstehungsberichte der kanonisch gewordenen Evangelien auf die Passions- und Kreuzigungsschilderungen folgen, ist es mit den beiden erwähnten Testimonien noch plausibler geworden, dass sich Porphyrios auch mit der Passion auseinandergesetzt haben könnte.

83D.

Meth. Porph. 2 superscriptio; GCS 27, p. 505 Bonwetsch (apparatus criticus)

= fr. 84 Harnack = fr. 105 Ramos Jurado et al.

Τοῦ αὐτοῦ Μεθοδίου, πῶς ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς ὁ Χριστὸς ἐν βραχεῖ τε καὶ περιορισμένῳ χρόνῳ διαστολαῖς σώματι ἐκεχώρητο; καὶ πῶς ἀπαθῆς ὢν ἵγγετο ὑπὸ πάθους;

Von demselben Methodios: Wie fand der Sohn Gottes, der Christus, in kurzer und begrenzter Zeit im Zustand der Differenz in einem Körper Raum?¹ Und wie wurde er, obwohl leidensunfähig, ins Leid geführt?²

Anmerkungen:

(1) [Meth. Porph. 2 superscriptio] πῶς ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς ὁ Χριστὸς ἐν βραχεῖ τε καὶ περιορισμένῳ χρόνῳ διαστολαῖς σώματι ἐκεχώρητο; Ansatzpunkt dieser Kritik ist die aus philosophischer Perspektive unhaltbare Überzeugung, dass der Gottessohn in die raum-zeitliche und körperliche Begrenztheit eines irdisch-menschlichen Lebens eingehen könne – eine Ansicht, die nicht nur der Johannesprolog vermittelt (speziell Joh 1,14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), sondern auch der sogenannte vorpaulinische Christushymnus in Phil 2,5–11 (v.a. Phil 2,6–7) und Kol 2,9, wo es heißt, in Christus „wohne die ganze Fülle der Gottheit in körperlicher Form“ (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς). Bereits Harnack (1916, 96 ad fr. 84) urteilt, dass das Substantiv διαστολαῖς im vorliegenden Text „syntaktisch und dem Sinne nach“ problematisch sei. Scheidweiler (1955, 310) geht aus demselben Grund von einer Textverderbnis aus und schlägt vor, das Wort „in διασταλαῖς zu verbessern. Das würde bedeuten ‚auf Befehl‘, ‚auf Kommando‘. Porphyrios schrieb zu einer Zeit, wo es bei den Christen noch durchaus orthodox war, den Logos Gott unterzuordnen [...].“ Cook (2000, 162) schlägt ein sinngemäßes Verständnis von διαστολαῖς als „intervals of time“ vor, um auf die raum-zeitliche Dimension der Körperlichkeit des Inkarnierten hinzudeuten. Meine ebenfalls sinngemäße Übersetzung von διαστολαῖς als „im Zustand der Differenz“ ist inspiriert von einem neuen Porphyrios-Fragment aus Michael Psellos, in dem Porphyrios mithilfe der stoischen Vorstellung vom λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός den Logos-Status des Gottessohns *ad absurdum* zu führen versucht. Am Ende des Passus fragt Porphyrios, wie der Gottessohn als λόγος

ἐνδιάθετος überhaupt vom „Wesen des Vaters“ (πατὴρ φύσεως) „getrennt werden“ (πῶς δὲ κεχώρισται) und wie er „von dort“ (ἐκεῖθεν) ins körperliche „Leben herabsteigen“ (εἰς τὸν βίον καταπεφοίτηκε) könne: εἰ γὰρ λόγος, φησὶν [sc. Porphyrios], ἢ προφορικὸς ἢ ἐνδιάθετος· ἀλλ’ εἰ μὲν προφορικὸς, οὐκ οὐσιώδης, ὁμοῦ γὰρ ἐξαγγέλλεται τε καὶ οἴχεται· εἰ δὲ ἐνδιάθετος, ἀχώριστος τῆς τοῦ πατρὸς φύσεως· πῶς δὲ κεχώρισται καὶ πῶς ἐκεῖθεν εἰς τὸν βίον καταπεφοίτηκε; (Porph. Chr. fr. 66F. Be. mit Anm. 4.). Man beachte, dass sowohl in diesem sicher zuweisbaren Porphyrios-Fragment aus Michael Psellos als auch im vorliegenden Methodios-Text provokante Wie-Fragen (πῶς) gestellt werden. Ferner sei angemerkt, dass das Substantiv διαστολή im altkirchlichen Sprachgebrauch den „Unterschied“ bzw. die „Differenz“ zwischen Gott-Vater und Gottessohn sowie zwischen den Personen der Trinität bezeichnen kann, siehe dazu die Belege bei Lampe (212008, 360 s.v. διαστλή 1.c). Die syntaktisch-grammatische Problematik der unbestimmten Pluralformulierung διαστολαῖς bleibt allerdings auch bei dieser Deutung bestehen. Dass das hier präsentierte Argument von Porphyrios stammen kann, ist aufgrund des Vergleichstextes aus Michael Psellos zumindest wahrscheinlich, da auch dort das (körperliche) „Leben“ (βίος) des Logos thematisiert wird.

(2) [Meth. Porph. 2 superscriptio] καὶ πῶς ἀπαθὴς ὧν ἦγετο ὑπὸ πάθους; Porphyrios war genau wie sein Lehrer Plotin (Plot. Enn. 1,2,3; 3,5,6; 6,9,9; Frohnhofen 1987, 89–90) von der Apathie des Göttlichen überzeugt (Simmons 2001, 203). Dies ist daran zu erkennen, dass er des Öfteren betont, dass zur Angleichung an Gott bzw. im menschlichen Verhältnis zum Göttlichen die Leidenschaftslosigkeit der Seele vonnöten sei, siehe Porph. Abst. 2,34; 2,43; 2,45; 2,61; ferner Porph. Sent. 32, p. 25,8–9 Lamberz: [...] ἡ δὲ [sc. διάθεσις] κατὰ τὰς θεωρητικὰς [sc. ἀρετὰς] ἐν ἀπαθείᾳ, ἥς τέλος ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις, und Porph. Sent. 32, p. 28,3–4 Lamberz: [...] ἀπάθεια καθ’ ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει ἀπαθὲς ὧν τὴν φύσιν, vgl. dazu auch Bubloz (2005, 127–129). Die durch die christlich-biblische Lehre implizierte Passibilität Gottes hat bereits Kelsos aufgrund seiner philosophisch geprägten Gottesvorstellung kritisiert (Orig. Cels. 4,73; 7,13). Auch Julian ist es ein Anliegen, in *Contra Galilaeos* die mangelnde ἀπάθεια Gottes in der biblisch-alttestamentlichen Theologie anzuprangern (Riedweg 1999, 74–77).

84D.

Meth. Porph. 3; GCS 27, p. 506 Bonwetsch
= fr. 83 Harnack = fr. 106 Ramos Jurado et al.

Οἶονταί τινες καὶ τὸν θεόν, πρὸς τὸ τῆς οἰκειᾶς διαθέσεως μέτρον ἰσάζοντες αὐτόν, τὰ αὐτὰ τοῖς φαύλοις ἢ ἐπαινετέα ἢ ψεκτέα ἡγεῖσθαι, ὥσπερ κανόνι καὶ μέτρῳ χρώμενον ταῖς δόξαις τῶν ἀνθρώπων, οὐ συννοήσαντες διὰ τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς ἄγνοιαν, ὅτι πᾶσα δῆπουθεν ἡ κτίσις ἐνδεής ἐστὶ τοῦ
 5 κάλλους τοῦ θεοῦ.

Es meinen auch manche,¹ dass Gott, indem sie ihn an das Maß ihrer eigenen charakterlichen Verfasstheit anpassen, dasselbe wie die Schlechten entweder für lobenswert oder für tadelnswert hält,² als ob er von den Meinungen der Menschen³ als Richtschnur und Maß Gebrauch mache. Dabei merken sie
 5 aufgrund der Unwissenheit in ihnen nicht, dass die ganze Schöpfung der Schönheit Gottes ermangelt.⁴

Anmerkungen:

(1) [Meth. Porph. 3] Οἶονταί τινες Der dritte Passus der Fragmente aus der Schrift des Methodios *Contra Porphyrium* trägt die *inscriptio*: Πρὸς τοὺς ἐπαισχυνομένους ἐπὶ τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ – „An diejenigen, die sich für das Kreuz Christi schämen“, siehe GCS 27, p. 506 Bonwetsch (apparatus criticus). Dass Porphyrios der Kreuzestod Christi anstößig erschien, bezeugt Augustinus in Aug. Civ. 10,28 (*crucis obproprium*), siehe dazu Porph. Chr. fr. 82D. Be. Anm. 2. Dennoch war bereits Harnack (1916, 96 ad fr. 83) zögerlich, den Inhalt des vorliegenden Ausschnitts aus Methodios Porphyrios zuzuweisen. Die Vergleichstexte, die Harnack (1916, 96 ad fr. 83) anführt, stammen zudem alle aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes und sind somit als unterstützende Belege für eine mögliche porphyrianische Herkunft des Abschnitts höchst problematisch.

(2) [Meth. Porph. 3] καὶ τὸν θεόν, πρὸς τὸ τῆς οἰκειᾶς διαθέσεως μέτρον ἰσάζοντες αὐτόν, τὰ αὐτὰ τοῖς φαύλοις ἢ ἐπαινετέα ἢ ψεκτέα ἡγεῖσθαι Der referierte Einwand bezieht sich auf eine Vermenschlichung Gottes bzw. auf eine Vermischung des Göttlichen mit dem Menschlichen, wie sie pagane und speziell platonische Kritiker sowohl aus der Inkarnationsvorstellung bzw. Menschwerdung des Logos als auch aus Christi Kreuzestod durchaus ablei-

ten konnten. Seit Platon wird im Platonismus die strikte Trennung zwischen dem göttlichen und sterblichen Bereich betont (vgl. Plat. Symp. 202d–e).

(3) [Meth. Porph. 3] ταῖς δόξαις τῶν ἀνθρώπων Die „Meinungen der Menschen“ sind im platonischen Kontext epistemologisch minderwertig und ontologisch dem „wahren Sein“ entgegengesetzt.

(4) [Meth. Porph. 3] πᾶσα δῆπουθεν ἢ κτίσις ἐνδεής ἐστὶ τοῦ κάλλους τοῦ θεοῦ Möglicherweise Anspielung auf Röm 3,23: πάντες γὰρ ἡμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ; vgl. aber auch Röm 8,19–22. Dass Gott bzw. die Götter schön sind, gehört auch zu den zentralen Aussagen platonischer Theologie, vgl. z.B. Plat. Phdr. 246e; Plot. Enn. 1,6,6; Porph. De imag. fr. 352F., 12–13 Smith.

85D.

Eus. DE 1,1,12–15; GCS 23, p. 6 Heikel
= fr. 73 Harnack = fr. 19 Ramos Jurado et al.

(12) οὐδὲν γοῦν ἡμᾶς δύνασθαι φασὶ [sc. οἱ συκοφάνται] δι' ἀποδείξεως παρέχειν, πίσκει δὲ μόνη προσέχειν ἀξιοῦν τοὺς ἡμῖν προσιόντας. (13) πρὸς οὖν τὴν τοιαύτην διαβολὴν οὐκ ἂν γένοιτο ἡμῖν ἄλογος ἢ παρούσα πραγματεία, ναὶ μὴν καὶ τῶν ἀθέων αἱρέσεων τὰς κατὰ τῶν θείων προφητῶν ψευδοδοξίας τε καὶ βλασφημίας ἀπελέγξει διὰ τῆς πρὸς τὰ νέα τῶν παλαιῶν συμφωνίας. (14) τὴν μὲν οὖν μακροτέραν καὶ διεξοδικὴν τῶν προφητικῶν φωνῶν ἐρμηνεῖαν τὰ νῦν ὁ λόγος ὑπερθήσεται, τοῖς βουλομένοις τὰ τούτων ἐξετάζειν καταλιπὼν, ὃν οἱοί τ' ἂν εἶεν [εἰπεῖν τὸν] τρόπον, διδασκάλῳ δὲ χρώμενος παραγγέλματι θεῷ φάσκοντι „κεφαλαίῳσον ἐν ὀλίγοις πολλὰ“, τοῦτο ζηλῶσαι φιλοτιμήσεται, αὐτὸ μόνον ἀφορμὰς τῆς εἰς τοὺς τόπους θεωρίας καὶ τῶν εἰς τὸ προκείμενον κατεπειγόντων τὴν εἰς τὸ σαφὲς ἐρμηνεῖαν παραθησόμενος. (15) Ἄλις μὲν δὴ προοιμίων· ἥδη δὲ καὶ τῶν ἀποδείξεων ἄρξομαι. ἐπεὶ πολὺς ἦν ἐπιρρέων καθ' ἡμῶν ὁ τῶν συκοφαντῶν ὄχλος, μηδὲν δύνασθαι φάσκων δι' ἀποδείξεων ἐναργὲς ἀληθείας παρέχειν δεῖγμα, πίσκει δὲ μόνη προσέχειν ἀξιοῦν τοὺς ἡμῖν προσιόντας, τούτους δὲ καὶ πείθειν οὐδὲν πλέον ἢ σφᾶς αὐτοῦς, θρεμμάτων ἀλόγων δίκην, μύσαντας εὖ καὶ ἀνδρείως ἐπεσθαι δεῖν ἀνεξετάστως ἅπασιν τοῖς παρ' ἡμῶν λεγομένοις, παρ' ὃ καὶ πιστοὺς χρηματίζειν, τῆς ἀλόγου χάριν πίστεως·

(12) Wir können, so behaupten sie [sc. die Verleumder], also nichts durch Beweise darlegen, sondern hielten es für angemessen, dass diejenigen, die zu uns kommen, sich allein auf den Glauben konzentrieren. (13) Gegen eine derartige Verleumdung dürfte wohl unsere gegenwärtige Abhandlung nicht
 5 verstummen, ja, sie wird die falschen Meinungen und Gotteslästerungen der gottlosen Gruppierungen¹ gegen die göttlichen Propheten² widerlegen, indem sie darauf hinweist, dass das Alte mit dem Neuen zusammenstimmt. (14) Auf die ausführliche und durchgängige Interpretation der prophetischen Äußerungen wird die Abhandlung an dieser Stelle verzichten, wobei sie das,
 10 was diese [sc. die Propheten] betrifft, denen genau zu erforschen überlässt, die dies nach ihrem jeweiligen Vermögen tun wollen. Meine Abhandlung wird nun die göttliche Anweisung zum Lehrer nehmen, die besagt: „Fasse Vieles in Wenigem zusammen.“ Danach wird sie ehrgeizig trachten und nur Ansatzpunkte nennen, die sich auf die Betrachtung der Einzelstellen und
 15 auf das vorliegende Thema beziehen und notwendig sind für dessen deutliche Interpretation. (15) Doch nun genug der Vorreden! Jetzt werde ich mit den Beweisen beginnen. Denn die Masse der verleumderischen Ankläger³ stürmte zahlreich gegen uns an mit der Behauptung, dass wir keinen deutlichen Hinweis auf die Wahrheit durch Beweise vorbringen können, sondern
 20 es für angemessen hielten, dass diejenigen, die zu uns kommen, sich allein auf den Glauben konzentrieren⁴. Sie sollten [, so sagen sie,] nichts so sehr überzeugen wie sich selbst, nach Art der unvernünftigen Tiere⁵. Es sei nötig, dass sie möglichst gut und tapfer die Augen verschlossen⁶ und ohne Untersuchungen anzustellen all dem folgten, was bei uns gesagt werde⁷. Deshalb
 25 nenne man sie auch „Gläubige“⁸: wegen ihres unvernünftigen Glaubens⁹.

Anmerkungen:

(1) [Eus. DE 1,1,13] τῶν ἀθέων αἰρέσεων Wie kürzlich Morlet (2010b, 60–62) gezeigt hat, gibt es im Werk des Eusebios verschiedene und nuancierte Varianten des im vorliegenden Text erörterten Vorwurfs eines „irrationalen“ bzw. „unreflektierten Glaubens“ der Christen. Diese in Eus. PE 1,1,11; 1,2,4; 1,3,1 vorzufindenden Varianten beziehen sich nicht auf einen bestimmten Christengegner und lassen darauf schließen, dass Eusebios keinesfalls den genauen Wortlaut eines spezifischen Kritikers tradiert (Morlet 2010b, 62). Darauf deutet im vorliegenden Kontext auch die pluralische Charakterisierung der Gegner, die bewusst von individuell-persönlichen Bezügen absieht: φασι (Eus. DE 1,1,12: „sie sagen“), τῶν ἀθέων αἰρέσεων (Eus. DE 1,1,13: „die gottlosen Gruppierungen“), ὁ τῶν συκοφαντῶν ὄχλος

(Eus. DE 1,1,15: „die Masse der verleumderischen Ankläger“). Der Vorwurf des „irrationalen“ bzw. „nicht hinterfragenden Glaubens“ an sich sowie die Vokabel αἵρεσις („philosophische Schulrichtung“) machen deutlich, dass Eusebios sich gegen philosophische Kritik am Christentum wendet. Indem er die Gegner als „gottlose Gruppierungen“ bzw. „gottlose philosophische Schulrichtungen“ diffamiert, setzt er den seit dem 2. Jh. n.Chr. gängigen Vorwurf, das Christentum sei eine ἄθεος αἵρεσις (vgl. Just. Dial. 17,1; 108,2 Marcovich; Eus. HE 4,18,7), gegen die Christenkritiker selbst ein. Zum paganen Atheismusvorwurf gegen die Christen siehe Harnack (1905, 8–16), Beatrice (2004) und Leveils (2007, 331–391).

(2) [Eus. DE 1,1,13] τὰς κατὰ τῶν θείων προφητῶν ψευδοδοξίας τε καὶ βλασφημίας Origenes attestiert Kelsos schlechte Kenntnisse in der prophetischen Literatur des *Alten Testaments* (Orig. Cels. 1,49). Aus dem Wortlaut des jüdischen Sprechers bei Kelsos lässt sich allerdings schließen, dass Kelsos durchaus Kenntnis besaß von der christologischen Interpretation alttestamentlicher Prophetie, die er freilich für absurd hielt (Orig. Cels. 1,49–50; 1,57). Demgegenüber kannte Porphyrios die prophetischen Schriften genau und scheint sich auch in *Contra Christianos* sehr ausführlich mit ihnen befasst zu haben, siehe dazu Porph. Chr. fr. 51T. Be. Anm. 1.

(3) [Eus. DE 1,1,15] ὁ τῶν συκοφαντῶν ὄχλος Die forensische Terminologie des „falschen“ bzw. „verleumderischen Anklägers“ bzw. der „falschen Anklage“ ist in apologetisch-christlichen Texten und Kontexten eine übliche Strategie, um den eigenen Wahrheitsanspruch zu behaupten; vgl. dazu Porph. Chr. fr. 51T. Be. Anm. 2. Eusebios bedient sich dieser Terminologie auch in seiner spezifischen Auseinandersetzung mit Porphyrios: So sei die Kritik des Porphyrios an Origenes eine „lügnerische Falschanklage“ (ψευδήγορος συκοφαντία), siehe Eus. HE 6,19,11 = Porph. Chr. fr. 6F. Be.

(4) [Eus. DE 1,1,15] μηδὲν δύνασθαι φάσκων δι’ ἀποδείξεων ἐναργὲς ἀληθείας παρέχειν δεῖγμα, πίστει δὲ μόνῃ προσέχειν ἀξιούν τοὺς ἡμῖν προσιόντας Wie bereits Morlet (2010b, 62 mit Anm. 8) hervorhebt, hat Kelsos die angebliche Naivität und Vernunftfeindlichkeit der Christen scharf kritisiert, siehe Orig. Cels. 1,9; 3,27. Was den geforderten „deutlichen Beweis der Wahrheit“ (ἐναργὲς ἀληθείας δεῖγμα) angeht, von dem hier die Rede ist, so ist daran zu erinnern, dass Porphyrios in *Contra Christianos* auf vielfache Weise die Unwahrheit (*falsitas*) biblischer Erzählungen – seien es

nun die der Propheten oder der Evangelien – nicht nur postuliert hat, sondern auch nachzuweisen bestrebt war; siehe dazu Porph. Chr. fr. 13T. Be. Anm. 3.

(5) [Eus. DE 1,1,15] θρεμμάτων ἀλόγων δίκην Anspielung auf Plat. Resp. 586a, vgl. Morlet (2010b, 63). Anspielungen auf diese Formulierung der *Politeia* lassen sich weder bei Kelsos noch bei Porphyrios noch bei Sossianos Hierokles nachweisen (Morlet 2010b, 63 Anm. 21). Wie Morlet (2010b, 64) anhand von Belegen zeigt, bedient sich demgegenüber Eusebios mehrfach dieses Tiervergleichs samt der Konnotation der Vernunftlosigkeit der Tiere. Der Bezug dieser Negativaussage über die Vernunftlosigkeit der Tiere zu Porphyrios wird ferner dadurch infrage gestellt, dass Porphyrios in seinem Werk *De Abstinentia* vom Gegenteil überzeugt ist und sich explizit für eine Logosbegabung der Tiere ausspricht, siehe dazu Porph. Chr. fr. 50T. Be. Anm. 3. Diesen Aspekt zieht Morlet (2010b) nicht in Erwägung.

(6) [Eus. DE 1,1,15] μύσαντας εἶ καὶ ἀνδρείως Anspielung auf Plat. Gorg. 480d, vgl. Morlet (2010b, 63). Wie bei der Platon-Anspielung in Anm. 5 zum vorliegenden Textstück, lassen sich auch in Bezug auf diese Platon-Rezeption keine Hinweise darauf finden, dass Kelsos, Porphyrios oder Sossianos Hierokles sich bei ihrer Christenkritik auf diese Platon-Stelle bezogen haben (Morlet 2010b, 63 Anm. 21). Es ist jedoch wahrscheinlich, dass Eusebios durch gezielte Anklänge an Platon-Formulierungen gerade die platonische Christenkritik als Gegenüber evozieren wollte.

(7) [Eus. DE 1,1,15] ἔπεσθαι δεῖν ἀνεξετάστως ἅπασιν τοῖς παρ' ἡμῶν λεγομένοις Den ‚blinden Gehorsam‘ christlicher Gläubiger, die sich nur auf den Glauben berufen, kritisiert Kelsos vehement (Orig. Cels. 1,9). Im Hinblick auf ἀνεξετάστως ist anzumerken, dass das Adjektiv ἀνεξέταστος im überlieferten Werk des Porphyrios einmal bezeugt ist, nämlich in einem Fragment seiner Φιλόσοφος ἱστορία, in dem er sagt, es sei nicht näher erforscht worden (ἀνεξέταστον), ob Sokrates nun auch ein Steinmetz wie sein Vater gewesen sei oder nicht (Porph. Hist. phil. fr. 212F. Smith). Das Adverb ἀνεξετάστως ist im Sprachgebrauch des Eusebios sowie des Origenes allerdings nicht unüblich, sodass Morlet (2010b, 63) darauf aufmerksam macht, dass auf Basis bestimmter Ausdrücke allein die Wahrscheinlichkeit für die porphyrianische Herkunft eines Textinhalts nicht größer werden muss.

(8) [Eus. DE 1,1,15] παρ' ὃ καὶ πιστοὺς χρηματίζειν Harnack (1916, 91 ad fr. 73) verweist in Bezug auf πιστοί auf drei Vergleichstexte aus dem *Apo-*

kritikos des Makarios Magnes (= Porph. (?) Chr. fr. 26; 87; 95 Harnack), die allerdings für die Interpretation der vorliegenden Stelle ungeeignet und wertlos sind, weil der *Apokritikos* nicht ohne Weiteres als Quelle für *Contra Christianos* herangezogen werden kann (Morlet 2010b, 62).

(9) [Eus. DE 1,1,15] τῆς ἀλόγου χάριν πίστεως Die Formulierung ἄλογος πίστις verwendet Eusebios auch in Eus. PE 1,1,11 sowie in Eus. PE 1,2,4 (= Porph. Chr. fr. 88D. Be.). Auf letzteren Text sowie auf einen Abschnitt bei Makarios Magnes (= Porph. (?) Chr. fr. 52 Harnack) verweist Harnack (1916, 91 ad fr. 73) zum Vergleich. Diese Texte sind mangels auf Porphyrios deutender Anhaltspunkte wiederum im Hinblick auf die porphyrianische Herkunft des Ausdrucks problematisch. In Bezug auf seine apologetischen Aussagen zur Glaubwürdigkeit der Evangelien beteuert Origenes, dass er nichts sage, um denkende Menschen zum „bloßen“ bzw. „schlichten“ (ψιλή) und zu einem „unreflektierten“ bzw. „irrationalen Glauben“ (ἄλογος πίστις) zu bewegen (Orig. Cels. 1,42). Da diese Formulierung von Origenes im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Kelsos häufiger verwendet wird (Morlet 2010b, 63 mit Anm. 13), ist meiner Meinung nach davon auszugehen, dass sich Kelsos selbst bei seiner Kritik eines unreflektierten Glaubens der Christen eines ähnlichen Vokabulars bediente. Die verbale Formulierung ἄλογως πιστεῦειν ist jedenfalls für Kelsos bezeugt: Im Kontext der Stelle bezieht sie sich zwar nicht direkt auf die Christen, sondern auf Menschen, die „ohne Vernunft den Bettelpriestern der Kybele und Zeichendeutern glauben.“ Dennoch deutet die Formulierung ἄλογως πιστεῦειν hier auf das leichtgläubige Verhalten der Christen voraus, das wenige Zeilen später im selben Abschnitt explizit angeprangert wird (Orig. Cels. 1,9), vgl. dazu Aland (2005, 6–9) und Alexander (2005, 230). Zu dieser philosophischen Kritik an der Irrationalität des Christentums sowie zu den christlichen Erwidierungen darauf bei Justin dem Märtyrer, Origenes und Makarios Magnes siehe insgesamt Volp (2008).

Was Porphyrios betrifft, so ist bedeutsam, dass sich für die substantivische Wendung ἄλογος πίστις bei ihm zwei Belege außerhalb von *Contra Christianos* finden, wobei ein Beleg davon bei Eusebios überliefert ist: In dem einen Text aus Πρὸς Βόηθον kritisiert Porphyrios den „irrationalen Glauben“ (ἄλογος πίστις) der Stoiker an die Ewigkeit des noetischen Feuers (Porph. Ad Boeth. fr. 250 Smith = Eus. PE 15,15,9–15,16,2), vgl. Alt (1997, 32). Im Kontext der anderen Fundstelle setzt sich Porphyrios mit falschen Ausprägungen des menschlichen Verhältnisses zu den Göttern bzw. zum Göttlichen auseinander: Gar nicht an die Götter und deren weltdurchdringende

Vorsehung zu glauben sei genauso abwegig wie zwar an die Existenz der Götter zu glauben, aber „Tugend und Weisheit zu vernachlässigen“ (Porph. Marc. 22–23): „Denn weder schafft ein irrationaler Glaube (ἄλογος πίστις), der getrennt ist vom richtigen <Lebensstil>, Kontakt zu Gott (ἐπιτυχῆς θεοῦ), noch das gottesfürchtige Verehren ohne die Kenntnis darüber, auf welche Weise das Göttliche gerne verehrt werden möchte“ (Porph. Marc. 23). Auch wenn Alt (1997, 32) und Morlet (2010b, 62) mit einigem Recht behaupten, dass der Kontext dieser beiden Belege nicht die antichristliche Polemik sei, ist dies doch für den zweiten Beleg zumindest dahingehend einzuschränken, dass Porphyrios die dort beschriebene ideale Gottesverehrung wohl kaum den Christen hätte zuschreiben können. Denn es wird ein philosophisch durchsetztes Gottesverhältnis entworfen, das sich in Form von „Tugend“ und „Weisheit“ bzw. „Philosophie“ konsequent im Lebensstil auswirken soll. Diese Konsequenz im Lebensstil bemängelt Porphyrios an Origenes (Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,6–7), und insofern ist es denkbar, dass beim zweiten Beleg aus Porph. Marc. 23 zumindest subtil-implizite Christenpolemik vorliegen könnte. Auf die subtil antichristliche Tendenz von *Ad Marcellam* hat bereits Kellner (1865, 79–80) hingewiesen, und zwar am Beispiel der porphyrianischen Kritik an der auf die Christen zutreffenden Meinung, dass Gott zürnen könne (Porph. Marc. 18). Von der antichristlichen Stoßrichtung von *Ad Marcellam* geht auch Whittaker (2001) aus.

Da die Formulierung ἄλογος πίστις demnach (auch) porphyrianisch ist, ist es sehr wahrscheinlich, dass er sich dieser Formulierung auch in *Contra Christianos* bediente, zumal aus seiner Schrift über die *Orakelphilosophie* hinreichend bekannt ist, dass er den Christen „Unvernünftigkeit“ (ἄνοια bzw. *dementia*) vorwarf (Porph. Phil. ex orac. fr. 345F., 45–46 Smith; Porph. Phil. ex orac. fr. 345aF., 60–61 Smith). Hier bildet Porphyrios eine von vielen Stimmen, die im 2. und 3. Jh. n.Chr. den Christen Dummheit anlasteten (Schäfer 1979, 602–604). Außerdem kreidete er christlichen Exegeten wie Origenes an, „die Urteilsfähigkeit der Seele (τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς) zu verhexen“, womit eine generelle Kritik am christlichen Umgang mit dem gesunden Menschenverstand und an (text-)wissenschaftlicher Rationalität impliziert ist (Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,4). Ausgleichend muss in diesem Zusammenhang aber auch erwähnt werden, dass Porphyrios den Glauben (πίστις) im Gottesverhältnis des Menschen nicht negativ beurteilt: Er lobt den „festen Glauben“ (βεβαία πίστις) an die Vorsehung der Götter (Porph. Marc. 21) und zählt πίστις neben „Wahrheit“ (ἀλήθεια), (begehrender) Liebe (ἔρως) und „Hoffnung“ (ἐλπίς) zu den „vier Grundregeln“ bzw. „Grundelementen mit Blick auf Gott“ (Porph. Marc. 24: τέσσαρα

στοιχεῖα περὶ θεοῦ; zu den scheinbaren Anklängen dieser vier Begriffe an die paulinische Trias „Glaube, Hoffnung, Liebe“ siehe Kellner 1865, 78–79; Alt 1997, 38–43 und Muscolino 2008/2009, 446). „Glaube an die unmöglichsten Dinge“ dagegen (πίστιν περὶ τῶν ἀδυνατωτάτων), der von der Poesie entflammt sei, die nur menschliche „Annahmen“ bzw. „Meinungen“ (ὑπολήψεις) hervorbringe, lehnt Porphyrios ab (Porph. Abst. 2,41). Als einen derartigen Glauben dürfte Porphyrios den Glauben der Christen angesehen haben, ist doch bei Didymos dem Blinden ein Porphyrios-Testimonium überliefert, in dem Porphyrios spöttisch behauptet, dass – wenn „dem Glaubenden alles möglich sei, er auch ein Bett herstellen oder einen Menschen erschaffen könne“, siehe dazu Porph. Chr. fr. 64T. Be. mit Anm. 7. Die Wahrscheinlichkeit, die dafür spricht, dass Porphyrios in *Contra Christianos* von der Formulierung ἄλογος πίστις Gebrauch machte, bedeutet nicht, dass der hier gebotene Text des Eusebios *in toto* Rückschlüsse auf Bezüge zu *Contra Christianos* zulässt. Wie Morlet (2010b, 63–64) betont, hat Eusebios im vorliegenden Text nachweislich v.a. die Kritik des Kelsos im Blick, die er bewusst verallgemeinernd darstellt und einem paganen Kollektiv von Christenkritikern zuschreibt.

86D.

**Eus. DE 3,5,95–100; GCS 23, p. 128–129 Heikel
= fr. 7 Harnack = fr. 20 Ramos Jurado et al.**

(95) Μάρκος μὲν ταῦτα γράφει, Πέτρος δὲ ταῦτα περὶ ἑαυτοῦ μαρτυρεῖ· πάντα γὰρ τὰ παρὰ Μάρκῳ τῶν Πέτρου διαλέξεων εἶναι λέγεται ἀπομνημονεύματα. οἱ δὲ οὖν τὰ μὲν δόξαντα αὐτοῖς ἀγαθὴν φέρειν φήμην παραιτούμενοι, τὰς δὲ καθ’ ἑαυτῶν διαβολὰς εἰς ἄληστον αἰῶνα καταγράφοντες, καὶ τῶν πλημμεληθέντων αὐτοῖς τὰς κατηγορίας, ἃς οὐκ ἂν τις ἔγνω τῶν μετὰ 5
ταῦτα εἰ μὴ διὰ τῆς αὐτῶν ἔμαθεν φωνῆς, καθ’ ἑαυτῶν στηλιτεύοντες, πῶς οὐ φιλαυτίας μὲν ἀπάσης καὶ ψευδολογίας ἐκτὸς γεγονέναι ἐνδίκως ἂν ὁμολογοῖντο, φιλαλήθους δὲ διαθέσεως σαφῆ καὶ ἐναργῆ τεκμήρια παρεσχέκται; (96) Οἱ δὲ γε τοὺς τοιούτους πεπλάσθαι καὶ κατεψεῦσθαι νομίζοντες, καὶ οἷα πλάνους βλασφημεῖν πειρώμενοι, πῶς οὐκ ἂν γένοιτο 10
καταγέλαστοι, φίλοι μὲν φθόνου καὶ βασκανίας, ἐχθροὶ δὲ αὐτῆς ἀληθείας ἀλίσκόμενοι, οἳ γε τοὺς οὕτως ἀπανούργους, καὶ ἄπλαστον ὡς ἀληθῶς καὶ ἀκέραιον ἦθος διὰ τῶν οἰκείων λόγων ἐπιδεδειγμένους, πανούργους τινὰς καὶ δεινούς ὑποτίθενται σοφιστάς, ὡς τὰ μὴ ὄντα πλασαμένους, καὶ τῷ οἰκείῳ διδασκάλῳ τὰ μὴ πρὸς αὐτοῦ πραχθέντα κεχαρισμένως 15

ἀναθέντας; ὥς εὖ μοι δοκεῖ εἰρῆσθαι, πάντα χρη πιστεύειν τοῖς τοῦ Ἰησοῦ μαθηταῖς, ἢ μή· καὶ εἰ μόνοις τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ἀπιστητέον, καὶ τοῖς πᾶσιν, οἵτινες ποτ' ἄρα παρ' Ἑλλήσιν ἢ παρὰ βαρβάροις βίους καὶ λόγους καὶ ἀπομνημονεύματα τῶν κατὰ χρόνους ἐπὶ τισιν ἀγαθοῖς κατορθώμασι
 20 βοηθέντων συνεγράψαντο. ἢ τοῖς μὲν ἄλλοις πιστεύειν εὐλογον, μόνοις δὲ τούτοις ἀπιστεῖν; (97) καὶ πῶς οὐκ ἐμφανὴς ὁ φθόνος;

Τί δέ; οἱ καταπνευδόμενοι τοῦ διδασκάλου καὶ τὰ μὴ γεγονότα τῇ αὐτῶν παραδιδόντες γραφῇ, ἄρα καὶ τὰ πάθη κατεψεύσαντο αὐτοῦ; τὴν ἐνὸς λέγω μαθητοῦ προδοσίαν, καὶ τὴν τῶν συκοφαντῶν κατηγορίαν,
 25 χλεύας τε καὶ διασυρμούς δικαστῶν, τὰς τε ὕβρεις καὶ τὰς πληγὰς τὰς κατὰ προσώπου, μαστιγὰς τε κατὰ νότου, καὶ τὸν ἐξ ἀκανθῶν στέφανον ἐπ' ἀτιμία περιτιθέμενον αὐτῷ, φοινικοῦν τε χιτῶνα ἐν χλαμύδος σχήματι περιβληθέντα, καὶ τέλος αὐτὸν αὐτὸ τὸ τοῦ σταυροῦ τρόπαιον ἐπικομίζοντα, ἐν τούτῳ τε πηγνύμενον καὶ χειρας καὶ πόδας καταπειρόμενον, ὅξει τε
 30 ποτιζόμενον, καὶ παιόμενον κατὰ κόρρης καλάμῳ, καὶ πρὸς τῶν ὀρώντων ὀνειδιζόμενον; (98) ἀλλὰ γὰρ καὶ ταῦτα, καὶ ὅσα τούτοις [συμ]φέρεται ὅμοια, πεπλάσθαι χρη [νομίζειν] πρὸς τῶν αὐτοῦ μαθητῶν, ἢ ἐν τούτοις μὲν χρη πιστεύειν αὐτοῖς ὥς ἀληθεστάτοις, ἐν δὲ τοῖς ἐπιδόξοις καὶ σεμνοτέροις ἀπιστεῖν. (99) καὶ πόθεν τὸ περὶ αὐτοὺς ἐναντίον δόγμα συστήσεται; τὸ
 35 γὰρ ἀληθεύειν τοὺς αὐτοὺς φάναι καὶ ἐν τῷ αὐτῷ ψεύδεσθαι οὐδὲν ἐστὶν ἢ τὰναντία κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τῶν αὐτῶν λέγειν. (100) τίς οὖν ὁ τούτων ἔλεγχος; εἰ γὰρ δὴ πλάττεσθαι αὐτοῖς σκοπὸς ἦν καὶ λόγοις ψευδέσι τὸν διδάσκαλον κοσμεῖν, οὐκ ἂν ποτε αὐτοῖς τὰ προειρημένα κατέγραφον, οὐδ' ἂν ἐδήλουν τοῖς μετὰ ταῦτα ἀνθρώποις, ὅτι δὴ „ἐλυπεῖτο“ καὶ „ἡδημόνει“
 40 καὶ τετάρακτο τὴν ψυχὴν, ὅτι αὐτοὶ αὐτὸν ἀπολιπόντες ὄχοντο, ἢ ὅτι ὁ πάντων αὐτῶν προκεκριμένος ἀπόστολός τε καὶ μαθητὴς αὐτοῦ Πέτρος βασάνων ἐκτὸς καὶ ἀρχοντικῆς ἀπειλῆς τρίτον αὐτὸν ἐξωμόσατο.

(95) Markus schreibt dies,¹ Petrus aber bezeugt es von sich selbst. Denn es heißt, dass alles, was sich bei Markus findet, Erinnerungen an die Aussprüche des Petrus seien.² Diejenigen also, die sich das verboten, was ihrer Meinung nach einem guten Ruf hätte dienlich sein können, die stattdes-
 5 sen sowohl die gegen sie selbst gerichteten Verleumdungen zum ewigen Gedächtnis aufgeschrieben als auch die Anklagen ihrer Vergehen, von denen die Nachwelt niemals etwas erfahren hätte, hätte sie es nicht durch deren eigene Stimme vernommen, weil sie es selbst zu ihren Ungunsten publik machten: Wie dürfte man da nicht zu Recht zustimmen, dass sie mit jegli-
 10 cher Selbstliebe und Lügenrede nichts zu tun hatten? Dass sie vielmehr klare und anschauliche Beweise ihrer wahrheitsliebenden Einstellung³ dargeboten

haben? (96) Diejenigen, die der Auffassung sind, dass solche Menschen sich das ausgedacht und gelogen haben⁴ und die versuchen, sie als Landstreicher⁵ zu verspotten, wie dürften die nicht selbst zum Gegenstand des Gelächters werden – sie, die als Freunde des Neides und der Böswilligkeit, als Feinde der Wahrheit selbst ertappt werden? Die derart unverschlagnene Menschen, die durch ihre eigenen Lehren einen wirklich wahrhaftigen und lauterer Charakter dargeboten haben, für gefährliche, zu allem fähige Sophisten⁶ halten, da sie angeblich Dinge, die es nicht gibt, erfunden und ihrem eigenen Lehrer Handlungen aus Gefälligkeit zugeschrieben hätten, die er nie vollbracht hat? Wie schön scheint mir doch das Diktum: „Man muss den Jüngern Jesu entweder alles glauben oder gar nichts.“ Und wenn man nur diesen Männern nicht glauben sollte, dann dürfte man auch all jenen nicht glauben, die bei Griechen oder Barbaren irgendwann einmal Lebensbeschreibungen, Lehren und Erinnerungen an Zeitgenossen verfasst haben, die aufgrund ihrer guten und tugendhaften Taten gefeiert wurden. Oder ist es rational vertretbar, den einen zu glauben, diesen allein jedoch nicht zu glauben? (97) Wie sollte da der Neid nicht offenkundig sein?

Was also? Diejenigen, die gegen ihren Lehrer gelogen haben und in ihren Text das aufgenommen haben, was niemals geschehen ist, haben die auch im Hinblick auf seine Leiden gelogen?⁷ Ich meine den Verrat des einen Jüngers (Mk 14,66–72 par.),⁸ die Anklage der Verleumder (Mk 14,56–59 par.), die Witzeleien und den Spott der Richter (Mk 14,53–65 par.), die Gewaltanwendungen und die Schläge ins Gesicht (Mk 14,65 par.), die Peitschenhiebe auf den Rücken (Mk 10,34 par.), den Dornenkranz, der ihm zur Schande aufgesetzt wurde (Mk 15,17 par.), das Purpurgewand, mit dem er nach Art einer Königsrobe bekleidet wurde (Mk 15,17 par.), und schließlich ihn selbst, wie er das Siegeszeichen des Kreuzes trug,⁹ wie er daran geheftet wurde, wobei ihm Hände und Füße durchbohrt wurden (Mk 15,21–32), wie er Essig zu trinken bekam (Joh 19,29–30), wie ihm mit einem Stock auf die Schläfe geschlagen wurde und wie er von den Zuschauern getadelt wurde (Mk 15,19). (98) Soll man nun [glauben], dass all das und was sonst noch an Ähnlichem überliefert ist, von den Jüngern erfunden wurde, oder soll man ihnen bei diesen Dingen glauben, als wären sie gänzlich zuverlässig, bei den herrlichen und erhabeneren Angelegenheiten aber nicht? (99) Wie wird die gegenteilige Meinung gegen sie Bestand haben? Denn zu behaupten, dass ein und dieselben [Menschen] die Wahrheit sagen und dabei lügen ist nichts anderes als zu ein und derselben Zeit Gegenteiliges über dasselbe zu sagen. (100) Wie werden diese nun überführt? Denn wenn es ihr Ziel war, etwas zu erfinden und ihren Lehrmeister mit lügnerischen Worten zu schmücken,

dann hätten sie doch nicht das oben Aufgeführte niedergeschrieben, dann hätten sie doch nicht den nachgeborenen Menschen so klar verdeutlicht, dass „er Kummer hatte“ und „unglücklich war“ und dass seine Seele aufgewühlt war (Mk 14,33–34 par.),¹⁰ dass sie ihn selbst eilends verließen (Mt 26,56) oder dass Petrus, der Apostel, der unter allen eine Sonderstellung genoss, ganz ohne Verhör und politischen Druck ihn dreimal verleugnete¹¹.

Anmerkungen:

(1) [Eus. DE 3,5,95] Μάρκος μὲν ταῦτα γράφει Gemeint ist die Geschichte von der dreimaligen Verleugnung Jesu durch Petrus (Mk 14,66–72), die Eusebios im unmittelbar vorausgehenden Kontext zitiert.

(2) [Eus. DE 3,5,95] πάντα γὰρ τὰ παρὰ Μάρκῳ τῶν Πέτρου διαλέξεων εἶναι λέγεται ἀπομνημονεύματα Zu dieser Theorie über die Entstehung des *Markusevangeliums*, wonach Markus der Übersetzer des Petrus gewesen sei und aus dessen Erinnerungen sein Evangelium zusammengestellt habe, siehe Eus. HE 2,15,1; 3,39,15. Bereits Justin der Märtyrer bezeugt, dass der Begriff ἀπομνημονεύματα als Bezeichnung der Evangelien im 2. Jh. n.Chr. geläufig war (Just. 1 apol. 66,3 Marcovich). Im Folgekontext der vorliegenden Stelle erwähnt Eusebios den Ausdruck nochmals im Zusammenhang der antiken Biographik (Eus. DE 3,5,96) und spielt damit sicherlich auch auf den Titel der bekannten *Denkwürdigkeiten* (Ἀπομνημονεύματα) des Sokrates aus der Feder Xenophons an. Die Evangelien werden somit bewusst in diese antike literarische Tradition gestellt, um deren Ebenbürtigkeit zu postulieren.

(3) [Eus. DE 3,5,95] φιλαλήθους δὲ διαθέσεως Die „Wahrheitsliebe“ der Evangelisten hebt bereits Origenes gegen die Evangelienkritik des Kelsos hervor (Orig. Cels. 2,15: τῷ φιλαλήθει τῶν γραψάντων; 2,24). Dies ist das erste von einigen Indizien, die dafür sprechen, dass Eusebios im vorliegenden Text nicht so sehr Porphyrios, als vielmehr die Kritik des Kelsos im Blick hat (Morlet 2011c, 136) und sich dabei teils origenistischen Vokabulars aus *Contra Celsum* bedient. Hierokles Sossianos kommt hier als Referenz ebenfalls in Frage, da er sagt, dass diejenigen, die die Taten Jesu „rühmen“, „Lügner, Ungebildete und Zauberer“ (ἄνθρωποι ψεῦσται καὶ ἀπαίδευτοι καὶ γόητες) seien, wobei er konkret an „Petrus, Paulus und ihnen ähnliche“ denkt und somit wohl auch die Evangelisten indirekt mit ins Visier nimmt (Eus. Contr. Hier. 2, p. 102 Forrat/Des Places), vgl. Morlet (2011c, 136).

(4) [Eus. DE 3,5,96] Οἱ δὲ γε τοὺς τοιούσδε πεπλάσθαι καὶ κατεψεῦσθαι νομίζοντες Gemäß Origenes war Kelsos der Auffassung, die Evangelisten hätten „Erfundenes aufgeschrieben“ (Orig. Cels. 2,15: πλάσματα ἀναγράφοντες), vgl. auch Orig. Cels. 2,10; 2,48; 3,27; 3,43. Den Jüngern Jesu hält der jüdische Sprecher bei Kelsos vor: „Nicht einmal durch Lügen (ψευδόμενοι) konntet ihr eure Erfindungen (πλάσματα) glaubhaft (πιθανῶς) verbergen.“ (Orig. Cels. 2,26). Was Porphyrios angeht, so kann kein Zweifel darüber bestehen, dass auch er in *Contra Christianos* die *falsitas* der Evangelisten ankreidete; siehe dazu z.B. Porph. Chr. fr. 56T. Be. Anm. 3 und Riedweg (2005a, 181).

(5) [Eus. DE 3,5,96] καὶ οἷα πλάνους βλασφημεῖν πειρώμενοι Bei der Übersetzung von πλάνους als „Landstreicher“ entsteht ein sachlicher Konnex zu einem sicher zuweisbaren Fragment aus *Contra Christianos*, wo Porphyrios die Jünger bzw. Apostel Jesu als *homines rusticani* („Männer vom Land, Bauerntölpel“) bezeichnet (Porph. Chr. 70F. Be.).

(6) [Eus. DE 3,5,96] πανούργους τινὰς καὶ δεινοὺς ὑποτίθενται σοφιστάς Der Passus deutet – was Stil und Sprache angeht – auf die von Origenes referierte Kritik des Kelsos an den Evangelien und Evangelisten. Was die hier als Kampfbegriff verwendete Bezeichnung „Sophisten“ angeht, so ist gesichert, dass Kelsos den Christen vorwarf, dass sie „sophistisch argumentieren (σοφιστοῦντες), dass der Sohn Gottes der Logos selbst sei“ (Orig. Cels. 2,31). Mit dieser Kritik wendet sich Kelsos sicherlich nicht nur gegen die apologetischen Schriften seiner Zeit, sondern letztlich auch gegen den Johannesprolog, wo dieser theologische Lehrsatz entfaltet wird. Was den Erfindungsvorwurf anbetrifft, spricht Origenes im Kontext der Evangelienkritik des Kelsos von πλάσματα τῶν γραψάντων τὰ εὐαγγέλια und stellt die Frage: „Hätten die Jünger Jesu eine so gewaltige Duldsamkeit und Standhaftigkeit bis zum Tod auf sich nehmen können, wenn es zugleich ihre Absicht gewesen wäre, das über ihren Lehrer zu erfinden, was nicht [wahr] ist?“ (μετὰ διαθέσεως ἀναπλασσοῦσης περὶ τοῦ διδασκάλου τὰ μὴ ὄντα) (Orig. Cels. 2,10). Der Formulierung ἀναπλασσοῦσης [...] τὰ μὴ ὄντα entspricht im vorliegenden Eusebios-Text ὡς τὰ μὴ ὄντα πλασαμένους (Eus. DE 3,5,96). Die auf Evangelisten bezogene Sophistenstilisierung zum Zweck der Gegnerdiffamierung ist auch jenseits von Kelsos in der philosophisch-platonischen Christenkritik präsent. So zeichnet der anonyme Grieche bei Makarios Magnes die Evangelienschreiber teils in sophistischen Zügen, um sie als Fabulierer und Lügner darzustellen, vgl. z.B. Mac. Mgn. Apocr. 3,6,4,

p. 84 Goulet: „Aus Kindergeschichten wie diesen erkennen wir, dass das Evangelium eine ausgeklügelte Theatervorstellung (σκηνὴν σεσοφισμένην) ist.“ (= Porph. (?) Chr. fr. 55 Harnack). Für Porphyrios ist die Sophistenstilisierung mit Blick auf die Evangelisten nicht nachweisbar. Es ist jedoch gesichert, dass er christliche Intellektuelle seiner Zeit wie Origenes subtil als Sophisten diffamierte, um sie als Gegner der platonischen Philosophie zu konstruieren; siehe dazu Porph. Chr. fr. 6F. Be. mit Anm. 20, 22, 24 und 38 sowie Becker (2016b).

(7) [Eus. DE 3,5,97] ἄρα καὶ τὰ πάθη κατεψεύσαντο αὐτοῦ; Für Kelsos ist gesichert, dass er die Passion Christi kritisierte und als absurd empfand (Cook 2000, 53–54). Im Falle des Porphyrios besteht einige Wahrscheinlichkeit, dass er gegen die Passionsberichte der Evangelien polemisierte, vgl. dazu Porph. Chr. fr. 82D. Be. Anm. 3.

(8) [Eus. DE 3,5,97] τὴν ἐνὸς λέγω μαθητοῦ προδοσίαν Gemeint ist die Verleugnung Jesu durch Petrus.

(9) [Eus. DE 3,5,97] καὶ τέλος αὐτὸν αὐτὸ τὸ τοῦ σταυροῦ τρόπαιον ἐπικομίζοντα Nach Mk 15,21 (par.) trug Simon von Kyrene für Jesus das Kreuz. Nach Joh 19,17 trug Jesus es selbst.

(10) [Eus. DE 3,5,100] ὅτι δὴ „ἐλυπεῖτο“ καὶ „ἠδημόνει“ καὶ τετάρακτο τὴν ψυχὴν Die Todesangst und emotionale Aufgewühltheit Jesu, die in der Passionsgeschichte thematisiert werden, deutet Kelsos als Zeichen eines unphilosophischen Charakters Jesu und als mangelnde Erhabenheit im Angesicht des Todes, die mit seiner von den Christen postulierten Gottheit unvereinbar sei. Die Philosophen Anaxarchos und Epiktet hätten mehr Verachtung für körperliche Strafen gezeigt als Jesus (Orig. Cels. 2,24; 7,53), vgl. dazu Nestle (1941/1942, 69–70).

(11) [Eus. DE 3,5,100] Πέτρος βασάνων ἐκτὸς καὶ ἀρχοντικῆς ἀπειλῆς τρίτον αὐτὸν ἐξωμόσατο Bereits Origenes wertet die dreimalige Verleugnung Jesu durch Petrus als ein Argument für die Wahrheitsliebe der Evangelisten und gegen den von Kelsos vorgebrachten Vorwurf der Unwahrheit der Evangelien (Orig. Cels. 2,15).

87D.

Eus. DE 6,18,11; GCS 23, p. 276 Heikel
= fr. 47 Harnack = fr. 21 Ramos Jurado et al.

Εἰ δὲ λέγοι τις κατὰ Ἀντίοχον τὸν Ἐπιφανῆ ταῦτα πεπληρῶσθαι, σκεψάσθω εἰ οἷός τέ ἐστιν ἀποδιδόναι καὶ τὰ λοιπὰ τῆς προφητείας κατὰ τοὺς Ἀντίοχου χρόνους· οἷον τὸ αἰχμαλωσίαν πεπονθέναι τὸν λαόν, καὶ τὸ στήναι τοὺς πόδας κυρίου ἐπὶ τὸ τῶν ἐλαιῶν ὄρος, καὶ εἰ γέγονεν „κύριος εἰς βασιλεία ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ“, καὶ εἰ τὸ „ὄνομα“ κυρίου „ἐκύκλωσεν τὴν γῆν πᾶσαν καὶ τὴν ἔρημον“, ὅτε τῆς Συρίας Ἀντίοχος ἐκράτει. καὶ τὰ λοιπὰ δὲ τῆς προρρήσεως ὁποίου τέλους ἔτυχεν Ἀντίοχου βασιλεύοντος, πῶς τις ἀποδώσει;

Wenn aber jemand behaupten sollte, dass diese Dinge zur Zeit des Antiochos Epiphanes erfüllt worden seien,¹ dann soll er schauen, ob er imstande ist, auch das Übrige der Prophetie in der Zeit des Antiochos zu verorten, wie z.B. den Aspekt, dass das Volk Gefangenschaft erleide und dass die Füße des Herrn auf dem Ölberg stünden, und ob „der Herr zum König über die ganze Erde“ geworden sei „an jenem Tag“, und ob der „Name“ des Herrn „die ganze Erde und die Wüste umgeben hat“ (Sach 14,2–5), als Antiochos über Syrien herrschte. Und auch den übrigen Inhalt der Vorhersage – wie soll jemand sagen, zu welcher Erfüllung dies alles während der Regierungszeit des Antiochos gekommen sein soll?

Anmerkung:

(1) [Eus. DE 6,18,11] Εἰ δὲ λέγοι τις κατὰ Ἀντίοχον τὸν Ἐπιφανῆ ταῦτα πεπληρῶσθαι Im Kontext der vorliegenden Stelle setzt sich Eusebios mit dem Prophetenbuch *Sacharja* auseinander, genauer gesagt mit Sach 14, einem Kapitel, das in apokalyptischem Gepräge Gottes Gerichts- und Befreiungshandeln im Kontext einer Endzeitschlacht um Jerusalem beschreibt. Der anonyme Einwand, den Eusebios hier formuliert, impliziert, dass Eusebios von bibelkritischen Ansichten weiß, wonach die Endzeitprophetie in Sach 14 nicht als Vorhersage, sondern als *vaticinium ex eventu* und damit als Historiographie anzusehen sei, die sich auf die Regierungszeit von Antiochos IV. Epiphanes (175–164 v.Chr.) beziehe. Harnack (1916, 75 ad fr. 47) ist der Auffassung, dass Eusebios hier „[h]öchstwahrscheinlich“ Porphyrios im Blick habe. Nicht nur aus den *Contra-Christianos*-Fragmenten aus dem *Danielkommentar* des Hieronymus (Porph. Chr. fr. 13T.–44T. Be.), sondern

auch aus Porph. Abst. 4,11 geht klar hervor, dass Porphyrios Kenntnis besaß von der gegen die Juden gerichteten religionspolitischen Repression Antiochos' IV. Epiphanes. Auch die bibelkritische Methode, Inhalte von Prophetie bzw. von apokalyptischen Endzeitvisionen zu historisieren und als *vaticinia ex eventu* zu deuten, ist für Porphyrios mit Blick auf seine Kritik am biblischen Buch *Daniel* zweifelsfrei gesichert. Sollte die hier vorgetragene Kritik am prophetischen Charakter des Buchs *Sacharja* auf Porphyrios deuten, wäre dies nicht nur ein Beleg dafür, dass er sich mit diesem Buch in *Contra Christianos* befasst hat, sondern auch dafür, dass er es – wie das Buch *Daniel* – mit denselben Methoden angriff und dessen Entstehung womöglich – wiederum analog zu seiner Kritik am Buch *Daniel* – ins 2. Jh. v.Chr. datierte, vgl. Cook (2004, 187) und Magny (2014, 47–48).

88D.

**Eus. PE 1,1,13–1,2,5; GCS 43/1, p. 8–9 Mras
= fr. 1 Harnack = fr. 15 Ramos Jurado et al.**

- (1,1,13) ἀρξώμεθα δὴ τῆς προπαρασκευῆς, τὰ πρὸς ἡμᾶς εὐλόγως ὑπὸ τε Ἑλλήνων καὶ τῶν ἐκ περιτομῆς παντός τε τοῦ μετὰ ἀκριβοῦς ἐξετάσεως τὰ καθ' ἡμᾶς διερευνωμένου λεχθισόμενα προσάγοντες. (1,2,1) Πρῶτον μὲν γὰρ εἰκότως ἂν τις διαπορήσειεν, τίνες ὄντες ἐπὶ τὴν γραφὴν
- 5 παρεληλύθαμεν πότερον Ἑλληνες ἢ βάρβαροι, ἢ τί ἂν γένοιτο τούτων μέσον, καὶ τίνες ἑαυτοὺς εἶναί φαμεν, οὐ τὴν προσηγορίαν, ὅτι καὶ τοῖς πᾶσιν ἔκδηλος αὕτη, ἀλλὰ τὸν τρόπον καὶ τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου· οὔτε γὰρ τὰ Ἑλλήνων φρονούντας ὁρᾶν οὔτε τὰ βαρβάρων ἐπιτηδεύοντας. (1,2,2) τί οὖν ἂν γένοιτο τὸ καθ' ἡμᾶς ξένον καὶ τίς ὁ νεωτερισμός τοῦ βίου;
- 10 πῶς δ' οὐ πανταχόθεν δυσσεβεῖς ἂν εἶεν καὶ ἄθεοι οἱ τῶν πατρῶων θεῶν ἀποστάντες, δι' ὧν πᾶν ἔθνος καὶ πᾶσα πόλις συνέστηκεν; ἢ τί καλὸν ἐλπίσαι εἰκὸς τοὺς τῶν σωτηρίων ἐχθροὺς καὶ πολεμίους καταστάντας καὶ τοὺς εὐεργέτας παρωσαμένους καὶ τί γὰρ ἄλλο ἢ θεομαχοῦντας; (1,2,3) ποίας δὲ καταξιωθήσεσθαι συγγνώμης τοὺς τοὺς ἐξ αἰῶνος μὲν παρὰ πᾶσιν Ἑλλησι
- 15 καὶ βαρβάροις κατὰ τε πόλεις καὶ ἀγροὺς παντοίοις ἱεροῖς καὶ τελεταῖς καὶ μυστηρίοις πρὸς ἀπάντων ὁμοῦ βασιλέων τε καὶ νομοθετῶν καὶ φιλοσόφων θεολογουμένους ἀποστραφέντας, ἐλομένους δὲ τὰ ἀσεβῆ καὶ ἄθεα τῶν ἐν ἀνθρώποις; ποίαις δ' οὐκ ἂν ἐνδίκως ὑποβληθεῖεν τιμωρίας οἱ τῶν μὲν πατρίων φυγάδες, τῶν δ' ὀθνείων καὶ παρὰ πᾶσι διαβεβλημένων Ἰουδαϊκῶν
- 20 μυθολογημάτων γενόμενοι ζηλωταί; (1,2,4) πῶς δ' οὐ μοχθηρίας εἶναι καὶ εὐχερείας ἐσχάτης τὸ μεταθέσθαι μὲν εὐκόλως τῶν οἰκείων, ἀλόγῳ δὲ καὶ

ἀνεξέταστω πίσται τὰ τῶν δυσσεβῶν καὶ πᾶσιν ἔθνεσι πολεμίων ἐλέσθαι, καὶ μὴδ' αὐτῷ τῷ παρὰ Ἰουδαίοις τιμωμένῳ θεῷ κατὰ τὰ παρ' αὐτοῖς προσανέχειν νόμιμα, καινὴν δέ τινα καὶ ἐρήμην ἀνοδίαν ἑαυτοῖς συντεμεῖν, μῆτε τὰ Ἑλλήνων μῆτε τὰ Ἰουδαίων φυλάττουσαν; (1,2,5) Ταῦτα μὲν οὖν εἰκότως ἂν τις Ἑλλήνων, μὴδὲν ἀληθὲς μῆτε τῶν οἰκείων μῆτε τῶν καθ' ἡμᾶς ἐπαῖων, πρὸς ἡμᾶς ἀπορήσειεν. 25

(1,1,13) Beginnen wir also mit der *Praeparatio*, indem wir die Argumente vorbringen, die nach aller Wahrscheinlichkeit künftig sowohl von den Griechen gegen uns vorgebracht werden als auch von denen aus der Beschneidung als auch von einem jeden, der genau nachforschend ergründen möchte, was es mit uns auf sich hat. (1,2,1) Zuallererst könnte sich wohl jemand ganz zu Recht fragen,¹ wer wir sind, die wir diese Schrift in Angriff nehmen, Griechen oder Barbaren, oder was es geben könnte, das dazwischen liegt?² Und ferner: Wer wir selbst zu sein behaupten, und zwar nicht der Benennung nach, denn diese ist allen hinreichend bekannt, sondern im Hinblick auf die Art und den Vorsatz unseres Lebenswandels³? Denn man sehe⁴ doch, dass wir weder wie die Griechen denken noch Sitten haben wie die Barbaren. (1,2,2) Was könnte es also sein, das uns fremd macht⁵ und was ist die Neuerung unseres Lebenswandels⁶? Wie sollten diejenigen nicht in jeglicher Hinsicht der religiösen Ehrfurcht ermangeln⁷ und gottlos⁸ sein, die von den Göttern der Vorfahren abgefallen⁹ sind, durch die jedes Volk und jede Stadt ihren Bestand hat? Welche guten Hoffnungen könnten billigerweise diejenigen hegen, die sich zu Feinden und Gegnern¹⁰ der Dankopfer für Rettung gemacht und ihre Wohltäter¹¹ beiseite geschoben haben – denn was ist ihr Verhalten anderes als ein Kampf gegen die Götter¹²? Welcher (1,2,3) Nachsicht sollten diejenigen für würdig erachtet werden, die sich von den Gottheiten¹⁴ abgewandt haben, die von Ewigkeit her bei allen Griechen und Barbaren, in Städten und auf dem Land, in Form von vielerlei Opfern, Weißen und Mysterien von allen Königen, Gesetzgebern und Philosophen¹³ gleichermaßen als solche erachtet werden – und die stattdessen das gewählt haben, was unter den Menschen frevelhaft und gottlos ist? Mit welchen Strafen würden sie wohl nicht zu Recht bestraft werden, die die Gebräuche der Vorfahren aufgegeben haben¹⁵ und Eiferer geworden sind für die fremdartigen und bei allen verschrienen Märchengeschichten der Juden¹⁶? (1,2,4) Wie sollte es nicht ein Zeichen charakterlicher Verdorbenheit¹⁷ und höchster Achtungslosigkeit¹⁸ sein, sich unbedarft von den Vertrauten abzuwenden, und sich dann mit einem Glauben, der bar jeder Vernünftigkeit nichts hinterfragt,¹⁹ für die Sitten derjenigen zu entscheiden, die religiöse Ehrfurcht ermangeln 30

und Feinde aller Völker sind²⁰? Und die darüber hinaus auch nicht dem Gott, der bei den Juden verehrt wird, in Form der Rituale anhängen, die bei ihnen
 35 geläufig sind,²¹ sondern sich vielmehr einen neuartigen²² Weg durch unwegsame Wildnis freischlagen²³, der weder die Überlieferungen der Griechen noch die der Juden beachtet²⁴? (1,2,5) Diese Fragen dürfte wohl einer von den Griechen, der nichts Wahres über seine eigenen Glaubensinhalte noch über die unsrigen weiß, zu Recht an uns richten.

Anmerkungen:

(1) [Eus. PE 1,2,1] Πρῶτον μὲν γὰρ εἰκότως ἄν τις διαπορήσειεν Der imaginäre bzw. anonym-fiktive Fragensteller, den Eusebios im Folgenden sprechen lässt, wird am Ende des Abschnitts als „einer von den Griechen“ bezeichnet (Eus. PE 1,2,5: Ταῦτα μὲν οὖν εἰκότως ἄν τις Ἑλλήνων [...] πρὸς ἡμᾶς ἀπορήσειεν). Wilamowitz-Moellendorff (1900) war als erster der Auffassung, dass der vorliegende Text der *Praeparatio Evangelica* aufgrund seines Referatscharakters sowie stilistischer Härten auf eine Vorlage zurückgehen müsse, die Eusebios angeblich in großen Teilen übernommen habe. Diese Vorlage schrieb er Porphyrios zu, und zwar einzig aufgrund des subjektiven Postulats, dass Porphyrios allein die nötige „Bedeutung“ gehabt habe, „dass sich die wissenschaftliche Begründung des Christentumes zunächst an seine Polemik anlehnte“ (Wilamowitz-Moellendorff 1900, 104). Harnack übernahm dann diesen Text an prominenter Stelle seiner Sammlung (Porph. (?) Chr. fr. 1 Harnack), weil Wilamowitz-Moellendorff die Zugehörigkeit dieser „Satzgruppe“ zu Porphyrios „erwiesen“ habe (Harnack 1916, 45 ad fr. 1), was freilich nicht zutrifft (Morlet 2009, 44–45). Zudem hielt Harnack es für wahrscheinlich, dass das Gesagte dem Proömium von *Contra Christianos* entstammen könnte (Harnack 1916, 45). Neben der Zuweisung des Textes zu *Contra Christianos* gibt es in der Forschung auch die These, dass der vorliegende Eusebios-Passus *De philosophia ex oraculis haurienda* zuzuordnen sei, so Wilken (1979, 119–120, 127–128); siehe dazu die Diskussion bei Zambon (2012, 1440).

In jüngster Zeit wird die These Wilamowitz-Moellendorffs und damit auch die Echtheit von Porph. (?) Chr. fr. 1 Harnack in Zweifel gezogen. Nach Magny (2014, 36–40) handelt es sich bei diesem Text um eine Vermischung mehrerer christenkritischer Argumente, die (nur) teilweise auch genuin porphyrianisch seien. Meredith (1980, 1129), Walter (2006, 314 mit Anm. 44 [Lit.]), Morlet (2009, 41–48), Johnson (2010), Bouffartigue (2011, 417–418) und Johnson (2013, 47–48) bestreiten die Echtheit bzw. äußern

diesbezüglich vehemente Bedenken. Muscolino (2008/2009, 263–264, fr. A. D. 26) kategorisiert den Text unter den *frammenti allusivi* und führt ihn in seiner eigentlichen neuen Sammlung der Fragmente von *Contra Christianos* (Muscolino 2008/2009, 379–430) nicht mehr als Fragment auf. Die fehlende Namensnennung des Porphyrios, ein Vokabelvergleich mit überlieferten Texten des Porphyrios sowie die Präsenz von christenkritischen Argumenten des Kelsos im Text lassen jedenfalls die Annahme als begründet erscheinen, dass Eusebios ohne Vorlage selbst formulierte und primär Kelsos und nicht Porphyrios im Visier hatte (Morlet 2009, 41–48; Johnson 2010, 57; Morlet 2011c, 121–122). Im folgenden Kommentar werden daher sowohl Bezüge zu Kelsos als auch zu Porphyrios geprüft. Vorweggenommen sei, dass sich zwar vereinzelt porphyrianische Formulierungen und Kritikpunkte aufspüren lassen, dass diese jedoch meist auch bei Kelsos nachgewiesen werden können. Teilweise liegen Widersprüche zwischen den Argumenten des anonym-fiktiven Griechen und sicheren Porphyrios-Fragmenten vor. Deshalb ist der vorliegende Text im Wesentlichen als eine eusebianische Collage verschiedener pagan-philosophischer Kritikpunkte anzusehen, die Zeichen von Eusebios' eigenem literarischen Stil trägt.

(2) [Eus. PE 1,2,1] *τίνας ὄντες ἐπὶ τὴν γραφὴν παρεληλύθαμεν πότερον Ἑλλήνες ἢ βάρβαροι, ἢ τί ἂν γένοιτο τούτων μέσον* Die hier aufgeworfene zweigliedrige Frage entwirft und verneint zugleich von einer paganen Perspektive aus die christliche Identität als ein „Drittes“ bzw. „Mittleres“ zwischen Griechen und Barbaren, vgl. Cook (2004, 160 Anm. 47). Unverkennbar ist hierbei die Anspielung auf die seit dem *Kerygma Petri* (2. Jh. n.Chr., dazu Grünstäudl 2013, 90–97; Wolter 2014, 282–285) präsente christliche Überzeugung, ein „drittes Geschlecht“ (*τρίτον γένος*) neben Griechen und Juden zu sein bzw. eine „dritte Art“ der Gottesverehrung zu repräsentieren:

[...] *καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι. Εὐρομεν γὰρ ἐν ταῖς γραφαῖς καθὼς ὁ κύριος λέγει· Ἴδοὺ διατίθεμαι ὑμῖν καινὴν διαθήκην, οὐχ ὡς διεθέμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐν ὄρει Χωρὴβ· Νέαν ὑμῖν διέθετο· τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί.*

„[...] Gott auf eine neue Art durch Christus anbetend. Denn wir finden in den Schriften, wie der Herr folgendes sagt: ‚Siehe, ich schließe mit euch einen neuen Bund, nicht einen solchen, wie ich ihn mit euren Vorfätern auf dem Berg Horeb geschlossen habe.‘ Einen neuen hat er mit euch geschlossen: Denn die religiösen Bräuche der Griechen und Juden sind veraltet, ihr aber seid die Christen, die ihn auf eine neue Weise in einem dritten Geschlecht anbeten“ (*Kerygma Petri* fr. 5, p. 157 Cambe = Clem. Alex. Strom. 6,5,41,4–6).

Ähnlich sagt Eusebios (Eus. DE 1,2,10), das Christentum (χριστιανισμός) sei weder mit dem Hellenentum (ἑλληνισμός) noch mit dem Judentum (ιουδαϊσμός) zu verwechseln, sondern liege dazwischen (μεταξὺ τούτων), vgl. Cook (2008, 18 mit Anm. 87). Weitere Quellenbelege zu den Christen als *tertium genus* bieten Nestle (1941/192, 58), Schäfer (1979, 624–627) und Wolter (2014, 282–292). Aufgrund der paganen Perspektive der zweigliedrigen Frage sind im vorliegenden Text nicht „Griechen“ und „Juden“, sondern „Griechen“ und „Barbaren“ die Referenzgrößen. Am Ende des Abschnitts wird die Anspielung auf die Vorstellung von den Christen als „drittes Geschlecht“ deutlicher, wenn Eusebios nämlich den anonymen Griechen sagen lässt, dass die Christen „weder die Überlieferungen der Griechen noch die der Juden beachten“ (Eus. PE 1,2,4: μήτε τὰ Ἑλλήνων μήτε τὰ Ἰουδαίων φυλάττουσαν). Dass Porphyrios eine derartige Frage, die dem Christentum – wenn auch nur rhetorisch – eine Mittelstellung zwischen „Griechen“ und „Barbaren“ einräumt, hätte stellen können, ist deswegen zu bezweifeln, weil er eindeutig von den barbarischen Ursprüngen des Christentums überzeugt war, vgl. Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,7 (Christentum als βάρβαρον τόλμημα). Ob er sie als ein eigenes Volk ansah, wie dies aus paganen Vorwürfen seit dem 2. Jh. n.Chr. einschließlich der Kritik des Kelsos hervorgeht (Schäfer 1979, 617–619), lässt sich mangels sicherem Quellenmaterial nicht prüfen.

(3) [Eus. PE 1,2,1] τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου Die Formulierung προαίρεσις τοῦ βίου mit Bezug auf die christliche Lebensführung ist für *Contra Christianos* des Porphyrios explizit belegt, wie das Zitat bei Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,6 zeigt: Dort wird der philosophisch-pagane Lebenswandel als richtig bezeichnet (ἡ ὁρθὴ τοῦ βίου προαίρεσις) und die christliche Lebensführung am konkreten Beispiel des Origenes als Gegensatz dazu gewertet, vgl. Harnack (1916, 45 ad fr. 1). Die Wendung προαίρεσις τοῦ βίου erscheint sonst im Werk des Eusebios nur in Zitaten nicht-christlicher Schriftsteller bzw. Texte, vgl. Eus. PE 8,8,44 (Flavius Josephus); Eus. HE 9,7,14 (Reskript des Maximinus Daia).

(4) [Eus. PE 1,2,2] ὁπᾶν Für Wilamowitz-Moellendorff (1900, 102–103) ist der die indirekte Rede kennzeichnende Infinitiv ὁπᾶν ein Beleg für die „Umsetzung eines fremden Satzes“. Dieser Schluss ist allerdings nicht zwingend, wie Morlet (2009, 44) und Johnson (2010, 54–55) neuerdings verdeutlichen.

(5) [Eus. PE 1,2,2] τί οὖν ἄν γένοιτο τὸ καθ' ἡμᾶς ξένον Die Metapher des Fremdseins dient spätestens seit dem *Ersten Petrusbrief* (vgl. 1 Petr 1,17; 2,11; Hebr 11,13) als Mittel der Selbstcharakterisierung und -deutung der Christen in der Gesellschaft bzw. der „Welt“; siehe dazu ausführlich Feldmeier (1992) und Dettinger (2014). Diese Selbstdeutung als Fremde wird schon in neutestamentlich gewordenen Schriften bewusst in die Auseinandersetzung mit der pagan-griechischen Philosophie integriert. So legt der Verfasser der *Apostelgeschichte* im narrativen Introitus zur Areopagrede (Apg 17,18–20) den Athener Philosophen (Stoikern und Epikureern) in den Mund, dass Paulus „fremde Dämonen“ bzw. „fremde Götter“ (ξένα δαιμόνια) einführen wolle und eine „fremde“ (ξενίζοντα) und „neue Lehre“ (ἡ καινὴ αὐτῇ ἢ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδασχῇ). Wenn Eusebios zu Beginn seiner *Kirchengeschichte* das hohe Alter des Christentums nachweisen möchte und in diesem Zusammenhang von nicht namentlich genannten Gegnern spricht, die das Christentum für „neu“ (νέα) und „fremd“ (ἐκτετοπισμένη) erachten, weil es erst „gestern und nicht schon früher in Erscheinung getreten sei“ (χθές καὶ οὐ πρότερον φανεῖσα), dann zählt Porphyrios möglicherweise zu den Adressierten dazu (Eus. HE 1,2,1). Das von Eusebios verwendete Verb ἐκτοπίζειν ist zumindest bei Porphyrios belegt (Porph. Abst. 3,23), ebenso wie das dazugehörige Adverb ἐκτόπως (Porph. Abst. 2,16). Zum Adverb ἐκτόπως sowie zum Adjektiv ξένον vgl. auch einen Text aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes, wo der anonyme Hellene die Abendmahlslehre als unkultiviert, fremd und unmenschlich kritisiert: Οὐ φέρουσιν ἄκοαί, οὐ λέγω τὴν πρᾶξιν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ λεγόμενον νεώτερον τοῦτο καὶ ξένον ἀνοσιούργημα, οὐδὲ τῶν Ἐρινύων αἱ φαντασίαι ποτὲ τοῖς ἐκτόπως ζῶσι τοῦτο κατεμήνυσαν [...] (Mac. Mgn. Apocr. 3,15,2, p. 140 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 69 Harnack). Während dieser Textauszug keinen sicheren Rückschluss über den Sprachgebrauch des Porphyrios in *Contra Christianos* zulässt, ist dennoch gesichert, dass er dort mit der Kategorie des Fremden operierte, allerdings nicht hinsichtlich der Fremdheit des Christentums, sondern mit Blick auf die „fremden Mythen“ (ὀθνεῖοι μύθοι) der Juden, die der griechischen Philosophie und Bildung fremd seien (Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,7, vgl. auch Eus. HE 6,19,4).

(6) [Eus. PE 1,2,2] καὶ τίς ὁ νεωτερισμὸς τοῦ βίου Die Vokabel νεωτερισμός kommt weder bei Kelsos noch in Fragmenten und Testimonien von *Contra Christianos* des Porphyrios vor. Bedenkt man die politische Bedeutung von νεωτερισμός mit („Neuerung, Aufwiegelung, Staatsumwälzung“), entsteht ein Bezug zu einem platonischen Kritikpunkt, den sowohl Kelsos

als auch Porphyrios geäußert haben: nämlich dass die christliche Religion letztlich ein „gesetzeswidriges“ (Eus. HE 6,19,7 = Porph. Chr. fr. 6F. Be.: παρανόμως) und „umstürzlerisches“ (Orig. Cels. 3,5; 3,8: στασιάζειν πρὸς τὸ κοινόν) Verhalten begünstige (Loesche 1884, 273). An der vorliegenden Stelle dürfte allerdings eher die Reflexion über das christliche Selbstverständnis und den damit einhergehenden christlichen Anspruch vorliegen, eine neue Religion zu sein. Diesen Anspruch versuchte Kelsos zu konterkarieren, indem er darauf hinwies, dass das Christentum im Vergleich mit der antiken Philosophie und Mythologie nichts Neues biete (Orig. Cels. 1,4; 2,5; 4,11).

(7) [Eus. PE 1,2,2] πῶς δ' οὐ πανταχόθεν δυσσεβεῖς ἄν εἶεν Der pagane Vorwurf der Dyssebie bzw. der Asebie der Christen (δυσσεβεῖς, ἄσεβεῖς) wurde vor Porphyrios verschiedentlich geäußert, so von dem Philosophen Crescens (2. Jh. n.Chr., vgl. Benko 1980, 1078) gemäß einem Zeugnis Justins des Märtyrers bei Eusebios (Euseb. HE 4,16,3) und von Kelsos (Orig. Cels. 4,72; 6,42).

(8) [Eus. PE 1,2,2] καὶ ἄθεοι Vgl. dazu unten Eus. PE 1,2,3: ἐλομένους δὲ τὰ ἄσεβῃ καὶ ἄθεα τῶν ἐν ἀνθρώποις. Dass die Christen Gottlose seien, ist ein alter paganer Vorwurf (Beatrice 2004, 135–144; Leveils 2007, 331–391), zur Sprache gebracht z.B. von dem Philosoph Crescens im 2. Jh. n.Chr. (Eus. HE 4,16,3), Kelsos (Orig. Cels. 6,28) oder auch indirekt von Jamblich (Jamb. Myst. 3,31[179,12 P.], vgl. dazu Des Places 1966, 146 Anm. 1 ad loc.; Clarke et al. 2003, xxviii–xxix, 201 Anm. 246), siehe auch Lucian. Alex. 38. Für die Bezeichnung der Christen als „Gottlose“ gibt es auch epigraphische Belege, wie eine auf 311/312 n.Chr. zu datierende Inschrift aus Arykanda beweist (Mommsen 1910, 556, oben Zeile 22 = CIL III Suppl. 2 [1902], 2056–2057, Nr. 12132). Christliche Apologeten und Autoren setzen sich mit dieser Atheismuskritik seit dem 2. Jh. n.Chr. wiederholt auseinander, siehe z.B. Just. 1 apol. 6,1–2 Marcovich; Athenag. Leg. 3,1; 4,1; 6,3 Marcovich; Clem. Alex. Strom. 7,1,1,1; 7,9,54,3; weitere Belege bei Harnack (1905, 8–16), Schäfke (1979, 627–630) und Buschmann (1998, 186–187 mit Anm. 70). Das *Martyrium Polycarpi* (Mart. Pol. 3,2; 9,2) und Eusebios (Eus. HE 4,15,6) bringen das Martyrium von Christen wie Polykarp von Smyrna (um 155 n.Chr.) in einen direkten Zusammenhang mit der Anschuldigung wegen Gottlosigkeit. Dass auch Porphyrios den Atheismusvorwurf gegen die Christen gerichtet hat, ist zwar sehr wahrscheinlich, aber mangels sicherer Textzeugnisse nicht eindeutig zu klären. Das Wortfeld ἄθεος kommt in den

Fragmenten und Testimonien von *Contra Christianos* gar nicht vor, wohingegen ἄσεβής und ἄσεβεια nur in nicht sicher zuweisbaren Texten aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes verwendet werden (= Porph. (?) Chr. fr. 64; 88; 90(a) Harnack). Die Junktion ἄθεος καὶ ἄσεβής ist sonst allerdings durchaus porphyrianisch (Porph. Abst. 3,27; Porph. Marc. 14). Die Wahrscheinlichkeit dafür, dass Porphyrios die Christen des Atheismus für schuldig befunden haben könnte, wird auch durch das platonische Gepräge seiner Philosophie erhöht. Denn im zehnten Buch von Platons *Nomoi* werden der Glaube an die Existenz der Götter, an ihre fürsorgliche Zuwendung zum Menschlichen und ihre Gerechtigkeit (Plat. Leg. 907b) sowie die Teilnahme am öffentlichen Kult als entscheidende Elemente der gesellschaftlichen Ordnung definiert, die durch Atheismus und Asebie bedroht werden. Freilich kann Porphyrios eine Rezeption der *Nomoi* in *Contra Christianos* nicht nachgewiesen werden.

(9) [Eus. PE 1,2,2] οἱ τῶν πατρῶν θεῶν ἀποστάντες Vgl. dazu unten Eus. PE 1,2,3 οἱ τῶν μὲν πατρίων φυγάδες. Die Christen, die nicht nur die alten Götter leugneten, sondern aus der paganen Perspektive unweigerlich gesetzeswidrige Zusammenschlüsse bildeten, standen bereits zur Zeit des Kelsos in dem Ruf, subversive Privatkulte gegen die staatliche Ordnung zu praktizieren (Orig. Cels. 1,1). Der hier erwähnte Vorwurf eines Abfalls von den „althergebrachten Göttern“ muss allerdings für Kelsos dahingehend abgemildert werden, dass er den Christen in ihrer Ablehnung der Idolatrie bzw. der Anbetung künstlerisch hergestellter Götterbilder grundsätzlich beipflichtete (Orig. Cels. 1,5). Der Gedanke, dass die Gottheit gemäß vorväterlichem Brauch zu verehren sei, findet sich bei Porphyrios in Porph. Marc. 18, wo er „die Verehrung des Göttlichen gemäß althergebrachter Sitte“ (τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια) als „größte Frucht der Frömmigkeit“ (μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας) hervorhebt (Loesche 1884, 269; Kleffner 1896, 48; Harnack 1916, 45 ad fr. 1). Die hohe Wertschätzung traditioneller Wert- und Glaubensvorstellungen (τὰ πάτρια) ist ein Signum des porphyrianischen Denkens, das in den breiteren Kontext eines spätantiken paganen Traditionalismus eingebettet ist, der den Vorwurf des Traditionsbruchs gegen die Christen bedingt (Schäfer 1979, 633–639; Armstrong 1984, 417–419; Schröder 2011, 55–57).

(10) [Eus. PE 1,2,2] ἢ τί καλὸν ἐλπίζει εἰκὸς τοὺς τῶν σωτηρίων ἐχθροὺς καὶ πολέμιους καταστάντας In den Fragmenten und Testimonien von *Contra Christianos* ist eine explizite Feindmetaphorik (ἐχθροί, πολέμιοι) nicht

bezeugt, wohl aber in einem Porphyrios nicht sicher zuweisbaren Text aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes, der sich gegen den Apostel Paulus richtet (Porph. (?) Chr. fr. 28 Harnack).

(11) [Eus. PE 1,2,2] καὶ τοὺς εὐεργέτας παρωσαμένους Unter den „Wohltättern“ (εὐεργέτας) sind die Götter zu verstehen, deren Wohltaten gegenüber den Menschen auch Kelsos (Orig. Cels. 3,3) und Porphyrios (Porph. Abst. 2,24) mit diesem Wortfeld beschreiben. Im Zusammenhang der vorliegenden Stelle verweist Harnack (1916, 45 ad fr. 1) mit Recht auf ein in der *Praeparatio Evangelica* überliefertes Zitat aus *Contra Christianos*, das die Verdrängung der paganen Religion durch die Jesus-Anbetung beklagt, siehe Eus. PE 5,1,10 = Porph. Chr. fr. 65F. Be.

(12) [Eus. PE 1,2,2] καὶ τί γὰρ ἄλλο ἢ θεομαχοῦντας; Sowohl Kelsos (Orig. Cels. 6,42; 6,74; 8,11) als auch Porphyrios in seinen Kommentaren zu *Ilias* und *Odyssee* verwenden das Wort θεομαχεῖν, doch keiner von beiden bezieht es im erhaltenen Corpus ihrer insgesamt fragmentarisch überlieferten Schriften auf die Christen. Mit den gegen die Götter streitenden Giganten, auf die hier durch die Vokabel θεομαχεῖν sicherlich angespielt wird, werden von paganen Autoren in nachporphyrianischer Zeit die Christen bezeichnet, so z.B. von Libanios (Lib. Orat. 18,123; Lib. Epist. 1119,1; 1518,5), Eunapios (Eunap. Vit. phil. et soph. 6,107–108 Goulet) und Marinus (Marin. VProcl. 15,19); vgl. dazu Saffrey/Segonds (2002, 118–119 Anm. 8), Nesselrath (2010, 51) und Becker (2013, 339).

(13) [Eus. PE 1,2,3] βασιλέων τε καὶ νομοθετῶν καὶ φιλοσόφων Die Koppelung der Substantive „Könige, Gesetzgeber und Philosophen“ hat Parallelen in anderen Eusebios-Texten, ist jedoch bei Porphyrios nicht nachweisbar (Johnson 2010, 56 mit Belegen).

(14) [Eus. PE 1,2,3] θεολογουμένους Wilamowitz-Moellendorff (1900, 103) ist der Meinung, dass Eusebios selbst hier das Partizip des Verbs θεολογεῖν gesetzt habe, um nicht die Götter als solche zu benennen. Dies kann in der Übersetzung nicht imitiert werden. Johnson (2010, 56 mit Anm. 20 [Belege]) macht darauf aufmerksam, dass das Verb θεολογεῖν sehr häufig von Eusebios verwendet werde und bei Porphyrios gar nicht vorkomme. Das Wortfeld „Theologie“ kann jedoch bei Porphyrios zweifelsohne nachgewiesen werden, ist doch „die Rede über Götter“ bzw. „das Göttliche“ seit Platon (Plat. Resp. 379a: θεολογία) ein integraler Bestandteil der platonischen

schen Philosophie: Häufig sind Erwähnungen im Singular und Plural von „Theologe(n)“ (z.B. Porph. Antr. 15; 22; Porph. Abst. 2,36; 2,44; Porph. De imag. fr. 354F., 44–45 Smith) und von „Theologie(n)“ (z.B. Porph. De imag. fr. 354F., 7 Smith; Porph. Marc. 15). Zur Theologie des Porphyrios siehe ausführlich Johnson (2013, 53–185).

(15) [Eus. PE 1,2,3] ποίαις δ' οὐκ ἂν ἐνδίκως ὑποβληθεῖεν τιμωρίαις οἱ τῶν μὲν πατρίων φυγάδες Aufgrund des vorliegenden Passus, in dem der anonyme Grieche nicht nur einen „gnadenlosen“ (vgl. Eus. PE 1,2,3: Ποίαις δὲ καταξιώθησθαι συγγνώμης [...]) Umgang mit den Christen aufgrund ihres Atheismus und ihrer Apostasie von traditionellen Wertvorstellungen fordert, sondern auch Christenverfolgungen rechtfertigt, erwägen einige Gelehrte, dass Porphyrios entweder durch die Abfassung von *Contra Christianos* oder unter Berufung auf diesen Text der politischen Elite seiner Zeit einen Handlungsappell lieferte, um Christenverfolgungen zu propagieren oder zu unterstützen – sei es in den 270er Jahren (so Cook 2000, 125; ähnlich Cook 2008, 5) oder im späten 3. bzw. frühen 4. Jh. n.Chr. im Vorfeld der Diokletianischen Verfolgung, so z.B. Chadwick (1959, 142–143), Droge (1989, 179–180), Barnes (1994, 65), Simmons (1995, 77–78), Barnes (2001, 159), Schott (2008b, 177–185) und Digeser (2012, 164–191). Wilken (1984, 155–159) geht davon aus, dass *De philosophia ex oraculis haurienda* eine Rolle bei der Diokletianischen Christenverfolgung gespielt habe, wobei er den vorliegenden Eusebios-Passus auch diesem Porphyrios-Werk zuordnet. Die Inbezugsetzung von *Contra Christianos* mit einem Kontext der Christenverfolgungen kann sich einzig auf die vorliegende, Porphyrios nicht sicher zuschreibbare Textstelle berufen. Daher ist es angemessen, weiterhin sauber zwischen der Intention und der Rezeption von *Contra Christianos* zu unterscheiden. Was letztere angeht, so hat Smith (2009) gezeigt, dass sich die christenkritischen Argumente des Porphyrios in das geistige Umfeld der Diokletianischen Verfolgung problemlos einfügen und in diesem Zusammenhang mit Sicherheit von den Verantwortlichen rezipiert wurden.

Während es mit Blick auf Porphyrios keine Belege dafür gibt, dass er in *Contra Christianos* zu Christenverfolgungen aufrief, diese unterstützte oder befürwortete, ergibt sich für Kelsos ein anderes Bild: Er weiß von Christenverfolgungen und drückt nicht im Geringsten sein Bedauern darüber aus (Cook 2000, 89–90). Er hat Kenntnis von Christen, die wegen ihres Glaubens starben (Orig. Cels. 2,45), ohne dass Jesus sie beschützt habe oder sich dafür rächt (Orig. Cels. 8,39). Ferner sagt er, dass „heimlich umherirrende“ Christen „gesucht werden, um die Todesstrafe zu erleiden“ (Orig. Cels. 8,69:

ζητεῖται πρὸς θανάτου δίκην). Die Christen versammelten sich „im Geheimen“ (κρύφα), um „die drohende Todesstrafe abzuwenden“ (Orig. Cels. 1,3 διωθόμενοι τὴν ἐπιρτημένην αὐτοῖς δίκην θανάτου). Kelsos vergleicht die Christen mit „Übeltätern“ (κακούργοις), die zu Recht Strafen erleiden (Orig. Cels. 8,54). An anderer Stelle bemerkt Kelsos, dass die Christen, wenn sie die Dämonen, die den Lebensnotwendigkeiten vorstehen, nicht ehren, genauso gut von der Erde gänzlich verschwinden könnten (Orig. Cels. 8,55). Nach Meinung des Origenes habe Kelsos seine Ansicht, dass die Christen den Schöpfergott als einen „verfluchten Gott“ bezeichnen, zu dem Zweck publik gemacht, „damit jeder, der ihm glaubt, wenn er das gegen uns sagt, nach Möglichkeit sich daran macht, die Christen als die gottlosesten aller Menschen auszulöschen“ (Orig. Cels. 6,28: ἵν' ὁ πιστεύων αὐτῷ ταῦτα καθ' ἡμῶν λέγοντι εἰ δυνατόν καὶ ἐπὶ τὸ αἰρεῖν ὁρμήσαι Χριστιανοὺς ὡς πάντων ἄσεβεστάτους).

Der von Origenes hier dargestellte Konnex zwischen dem Atheismusvorwurf und der Vernichtung der Christen ist mit Blick auf den Platoniker Kelsos deshalb bedeutsam, weil sich Platon im zehnten Buch seiner *Nomoi* im Rahmen der religionspolitischen Strafgesetzgebung ähnlich äußert. Während Frömmigkeit zur Grundlage tugendhaften Verhaltens erhoben und in ihrer die Staatsordnung stabilisierenden Funktion gewürdigt wird, ziehe laut Platon jegliche Asebie in Wort oder Tat konsequenterweise Gerichtsprozesse nach sich: Werde Schuld festgestellt, folgen je nach Art der Asebie Gefängnisstrafen (Plat. Leg. 907d–909a). Bei wiederholten Vergehen solle den Delinquenten die Todesstrafe treffen (Plat. Leg. 909a). Ferner verbietet Platon, ebenfalls unter Androhung der Todesstrafe, jegliche Art kultischer Handlungen im privaten Rahmen (Plat. Leg. 909d–910d), um jede Konkurrenz zum öffentlichen, gesetzesgemäßen Opfer- und Tempelkult zu unterbinden. Die Christen, die nicht nur die alten Götter leugneten, sondern aus der pagan-platonischen Perspektive unweigerlich ein gesetzeswidriges Leben führten (Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,7: παρανόμως), standen seit Kelsos zweifelsohne in dem Ruf, subversive Privatkulte zu praktizieren (Orig. Cels. 1,1; 1,3). Nach dem Zeugnis des Origenes und des Laktanz waren sich die Christen dabei sehr wohl der Todeswürdigkeit ihres mitunter verräterischen Verhaltens bewusst (Orig. Princ. 4,1,1; Lact. Inst. 5,3,3 Heck/Wlosok). Platons Diagnose eines staatsbedrohenden religiösen Fehlverhaltens trifft nicht nur auf sie zu, sondern ist auch ein wichtiger ideengeschichtlicher Referenzpunkt für das antichristliche Atheismusargument paganer Intellektueller, siehe Leveils (2007, 334, 336). Und so mag es auch nicht Wunder nehmen, dass die in den *Nomoi* geäußerten Ideen Platons

später in der restaurativen und gegen die Christen gerichteten Religionspolitik des Kaisers Julian eine Rolle spielten (O'Meara 2003, 120–123). Es ist zwar nicht zu eruieren, ob Porphyrios sich in *Contra Christianos* auf diese Passage der *Nomoi* berief oder nicht. Doch bietet sie eine spezifisch platonische Argumentation, die zur philosophischen Begründung von Christenverfolgungen hätte herangezogen werden können.

(16) [Eus. PE 1,2,3] τῶν δ' ὁθνείων καὶ παρὰ πᾶσι διαβεβλημένων Ἰουδαϊκῶν μυθολογημάτων γενόμενοι ζηλωταί; Bereits Kelsos schätzte die alttestamentlichen Erzählungen als wenig überzeugende Mythen „ungebildeter“ Juden ein (Orig. Cels. 4,36; 4,41). Porphyrios bezeichnet bei seiner Kritik der christlichen Allegorese in *Contra Christianos* die alttestamentlichen Geschichten ebenfalls als „Mythen“, die der griechischen Philosophie und Gotteslehre „fremd“ seien (Eus. HE 6,19,7 = Porph. Chr. fr. 6F. Be.: ὁθνείους [...] μύθοις). Die porphyrianische Formulierung klingt im vorliegenden Text des Eusebios fast wörtlich an (ὁθνείων [...] μυθολογημάτων). Dass die jüdischen Schriften des *Alten Testaments* Mythen seien, war nicht nur die Auffassung der platonischen Christentumskritik, sondern auch die Meinung der Markioniten, wie Origenes z.B. für Apelles bezeugt (Orig. Cels. 5,54).

(17) [Eus. PE 1,2,4] πῶς δ' οὐ μοχθηρίας εἶναι Wie Harnack (1916, 45 ad fr. 1) bemerkt, hat Porphyrios in *Contra Christianos* das Substantiv μοχθηρία verwendet. Während Porphyrios es jedoch auf die „jüdischen Schriften“ bezieht (Eus. HE 6,19,4 = Porph. Chr. fr. 6F. Be.), steht es an der vorliegenden Stelle für die „Verdorbenheit“ bzw. „moralische Schlechtigkeit“ der Christen. Kelsos nennt die Christen und Jesus wiederholt μοχθηροί und kommt als Referenz hier also eher in Frage (Orig. Cels. 1,9; 1,71 [Jesus]; 3,62; 5,14).

(18) [Eus. PE 1,2,4] καὶ εὐχερείας ἐσχάτης Harnack (1916, 45 ad fr. 1) merkt an, dass ὁθνείος und εὐχέρεια auch in Porph. (?) Chr. fr. 28 Harnack zusammenstehen, doch da dieser Text aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes stammt, sind Rückschlüsse auf eine mögliche porphyrianische Herkunft des Sprachgebrauchs unsicher und unangemessen, vgl. Johnson (2010, 56).

(19) [Eus. PE 1,2,4] ἀλόγῳ δὲ καὶ ἀνεξετάστῳ πίστει Die Kritik an einem unreflektierten Glauben der Christen ist für Kelsos (Beatrice 2004, 147) gesichert. Die Formulierung ἄλογος πίστις ist zwar in den Porphyrios sicher

zuweisbaren Fragmenten und Testimonien von *Contra Christianos* nicht nachzuweisen, sie ist jedoch porphyrianisch, siehe Porph. Chr. fr. 85D. Be. Anm. 9. Wie Morlet (2011c, 122–123 mit Belegen) zu Recht bemerkt, ist der hier geäußerte Vorwurf allerdings auch bei Lukian (Benko 1980, 1093–1097), Epiktet (Benko 1980, 1077–1078) und Galen (Benko 1980, 1098–1100) bezeugt und ist somit weniger als spezifische Kritik, sondern als ein Topos anzusehen; siehe dazu auch Cook (2006, 520–521), Muscolino (2009, 458 Anm. 5) und Schröder (2011, 88–110).

(20) [Eus. PE 1,2,4] τὰ τῶν δυσσεβῶν καὶ πᾶσιν ἔθνεσι πολέμιων ἐλέσθαι
Der von Nicht-Juden gegen die Juden gerichtete doppelte Vorwurf des Atheismus (hier angedeutet durch τῶν δυσσεβῶν) und der Menschenfeindlichkeit (hier angedeutet durch πᾶσιν ἔθνεσι πολέμιων) wird bereits von Josephus referiert (Jos. Contr. Ap. 2,148: ἡμᾶς [...] ὡς ἀθέους καὶ μισανθρώπους λοιδορεῖ [sc. Apollonios]), vgl. Schäfke (1979, 627). Dass die Juden aufgrund ihrer angeblichen Misanthropie „Feinde aller Völker“ seien, ist ebenfalls ein Topos paganer antijudaistischer Polemik (Cook 2004, 161). Als Beispiel hierfür sei ein von Photios referierter Passus aus Diodorus Siculus angeführt, der sich mit der Eroberung Jerusalems durch Antiochos IV. Epiphanes auseinandersetzt. Dort heißt es, dass die Juden ein kontaktscheues und menschenhassendes Volk seien, dass sie „alle als Feinde betrachten“ (πολέμιους ὑπολαμβάνειν πάντας), dass sie „gottlos“ (ἄσεβεῖς) seien und „von den Göttern gehasst“ würden (μισουμένους ὑπὸ τῶν θεῶν), und dass Mose es gewesen sei, der bei den Juden „menschenverachtende und gesetzeswidrige Sitten“ (τὰ μισάνθρωπα καὶ παράνομα ἔθη) eingeführt habe (Diod. Sic. 34/35,1–4 = Phot. Bibl. Cod. 244,379a35–379b38 Henry, vgl. dazu Cook 2004, 16–18). Porphyrios hat Diodorus Siculus in *Contra Christianos* nachweislich benutzt, und zwar als einen von mehreren historischen Referenztexten zum historischen Hintergrund des Buchs *Daniel*, siehe Porph. Chr. fr. 15T. Be. mit Anm. 4. Eine – für Porphyrios außerhalb von *Contra Christianos* nicht typische – antijudaistische Tendenz lässt sich auch Porph. Chr. fr. 6F. Be. entnehmen (Eus. HE 6,19,4: μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν; Eus. HE 6,19,7: ὀθνεῖοις [...] μύθοις). Eine Abneigung gegen die jüdische Religion findet sich allerdings auch bei Kelsos (Orig. Cels. 1,14; 1,16; 1,26 u.ö.).

(21) [Eus. PE 1,2,4] καὶ μηδ’ αὐτῷ τῷ παρὰ Ἰουδαίοις τιμωμένῳ θεῷ κατὰ τὰ παρ’ αὐτοῖς προσανέχειν νόμιμα Kelsos wirft den Christen vor, vom Judentum abgefallen zu sein (Orig. Cels. 3,5).

(22) [Eus. PE 1,2,4] καινήν δέ τινα Der Vorwurf, dass das Christentum etwas „Neues“ sei, ist vor dem Hintergrund eines paganen Traditionalismus zu verstehen, dem auch die Platoniker anhängen (Armstrong 1984). Während Kelsos die *καينوτομία* der Christen konstatiert (Orig. Cels. 3,5), ist ihm jedoch hauptsächlich daran gelegen nachzuweisen, dass das Christentum lehrmäßig gerade nichts „Neues“ enthalte (Orig. Cels. 1,4; 2,5; 4,11). Das Wortfeld *καινός/καينوτομία* ist in den Porphyrios sicher zuschreibbaren Fragmenten und Testimonien von *Contra Christianos* ebenso wenig belegt wie das Wortfeld *νεωτερισμός*. Deshalb ist es diffizil, Porphyrios die Benutzung dieses Arguments in seiner christenkritischen Schrift – entgegen der Zuversicht der meisten Gelehrten wie z.B. Gigon (1966, 121) – nachzuweisen. Im *Apokritikos* des Makarios Magnes finden sich zwei Belege für die *καينوτομία* (Porph. (?) Chr. fr. 32; 69 Harnack). Die Betonung der „Neuheit“ des Christentums gehört freilich auch zum christlichen Selbstbewusstsein der Zeit und spiegelt an der vorliegenden Stelle somit auch einen genuin christlichen Innovationsanspruch, vgl. dazu Kinzig (1994). Reagierend auf die Angriffe des Kelsos, setzt z.B. Origenes das Christentum in *Contra Celsum* als die große Innovation der Menschheitsgeschichte in Szene, siehe z.B. Orig. Cels. 1,29; 1,31; 1,46; 1,59; 1,64; 4,22.

(23) [Eus. PE 1,2,4] καὶ ἐρήμην ἀνοδίαν ἑαυτοῖς συντεμεῖν Mit Blick auf die hier gebrauchte Wegmetaphorik merkt Harnack (1916, 45 ad fr. 1) an, dass auch Porphyrios das Christentum als einen besonderen Weg beschreibe, nämlich als einen dem philosophischen und gesetzesgemäßen Leben „entgegengesetzten Weg“ (Eus. HE 6,19,6 = Porph. Chr. fr. 6F. Be.: τὴν ἐναντίαν ἐκείνῳ πορείαν). Das Substantiv *ἀνοδία* kommt allerdings im gesamten Corpus der Porphyrios-Schriften nicht vor, während es christlicherseits durchaus belegt ist, z.B. bei Eusebios selbst (Johnson 2010, 56 mit Anm. 25). Schott (2008b, 182–183) macht darauf aufmerksam, dass der bei Laktanz erwähnte anonyme Philosoph der Auffassung ist, dass es Aufgabe der Philosophie sei, „Irrende“ (= die Christen) wieder auf den „wahren Weg, d.h. zum Götterkult, zurückzurufen“: *ante omnia philosophi officium esse erroribus hominum subvenire atque illos ad veram viam revocare, id est ad cultus deorum [...]* (Lact. Inst. 5,2,5 Heck/Wlosok). Der Vergleichstext zeigt, dass sich auch andere Philosophen zur Zeit des Porphyrios bei ihrer Christenkritik der Wegmetapher bedienten.

(24) [Eus. PE 1,2,4] μήτε τὰ Ἑλλήνων μήτε τὰ Ἰουδαίων φυλάττουσαν Der hier komprimiert ausgedrückte Vorwurf eines doppelten Abfalls der Christen

von den Griechen und Juden (Cook 2004, 161; Morlet 2011c, 121) widerspricht Porph. Chr. fr. 6F. Be. (Johnson 2010, 57). In diesem echten Fragment bemängelt Porphyrios am Beispiel des Origenes, dass einige christliche Ausleger bei ihren theologischen Aussagen im griechischen Denken verhaftet bleiben und griechisches Gedankengut den „fremden“ jüdischen Bibelerzählungen („Mythen“) überstülpen (Eus. HE 6,19,7 = Porph. Chr. fr. 6F. Be.: κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἐλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὁθνεῖοις ὑποβαλλόμενος μύθοις). Dies sieht Porphyrios freilich als Heuchelei an. Auch sagt er ausdrücklich, dass einige Christen sich eben gerade nicht dazu entschlossen hätten, „sich von der Schlechtigkeit der jüdischen Schriften zu distanzieren“ (Eus. HE 6,19,4 = Porph. Chr. fr. 6F. Be.: τῆς δὴ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν [...] προθυμηθέντες). Es scheint, dass Eusebios hier seinem anonym-fiktiven Griechen ein christlich-apologetisches Selbstverständnis in den Mund legt, das z.B. auch der *Diognetbrief* (um 200 n.Chr.) bezeugt (Morlet 2011c, 122 Anm. 21), wo es von den Christen heißt: οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουνσι – „Sie rechnen weder mit den von den Griechen anerkannten Göttern noch bewahren sie den Aberglauben der Juden.“ (Diogn. 1,1); vgl. dazu Lona (2001, 71–80).

89D.

Eus. PE 1,10,42–43; GCS 43/1, p. 51 Mras
= fr. 1 Nautin (1950, 409–410) = fr. 18 Ramos Jurado et al.

- (42) Ταῦτα ἀπὸ τῆς Σαγχουνιάθωνος προκείσθω γραφῆς, ἐρμηνευθείσης μὲν ὑπὸ Φίλωνος τοῦ Βυβλίου, δοκιμασθείσης δὲ ὡς ἀληθοῦς ὑπὸ τῆς Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου μαρτυρίας. ὁ δ' αὐτὸς ἐν τῷ Περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι ἔτι καὶ ταῦτα περὶ τοῦ Κρόνου γράφει· (43) „Τάαντος, ὃν Αἰγύπτιοι
 5 προσαγορεύουσιν Θωύθ, σοφία διενεγκὼν παρὰ τοῖς Φοίνιξιν, πρῶτος τὰ κατὰ τὴν θεοσέβειαν ἐκ τῆς τῶν χυδαίων ἀπειρίας εἰς ἐπιστημονικὴν ἐμπειρίαν διέταξεν. ὃ μετὰ γενεᾶς πλείους θεὸς Σουρμουβηλὸς Θουρῶ τε ἢ μετονομασθεῖσα Χούσαρθις ἀκολουθήσαντες κεκρυμμένην τοῦ Τααύτου καὶ ἀλληγορίας ἐπεσκιασμένην τὴν θεολογίαν ἐφώτισαν.“

(42) Dies steht in der Schrift Sanchuniathons.¹ Sie wurde von Philon von Byblos übersetzt² und in ihrer Echtheit durch das Zeugnis des Philosophen Porphyrios bestätigt³. Derselbe nun schreibt in seinem Text *Über die*

*Juden*⁴ noch Folgendes über Kronos: (43) „Taautos, den die Ägypter Thout⁵ nennen und der bei den Phöniziern an Weisheit hervorsticht, hat als erster die Belange der Gottesverehrung geordnet, indem er sie der Unerfahrenheit des gemeinen Volks entriss und zu einer der Erkenntnis zugänglichen Erfahrung machte. Ihm folgend erhellten nach mehreren Generationen der Gott Surmubelos⁶ und Thuro, die auch Chusarthi⁷ heißt, die verborgene und durch Allegorien verdunkelte Theologie des Taautos.“

Anmerkungen:

(1) [Eus. PE 1,10,42] Ταῦτα ἀπὸ τῆς Σαγχουνιάθωνος προκείσθω γραφῆς
Das ganze zehnte Kapitel des ersten Buchs der *Praeparatio Evangelica* des Eusebios bietet längere Zitate aus der von Sanchuniathon verfassten *Phönizischen Geschichte* (Φοινικικὴ Ἱστορία), die einen Überblick über die Theologie der alten Phönizier geben. Zu dem phönizischen Gelehrten und Historiographen Sanchuniathon siehe Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 1.

(2) [Eus. PE 1,10,42] ἐρμηνευθείσης μὲν ὑπὸ Φίλωνος τοῦ Βυβλίου Zu Philon von Byblos siehe Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 3.

(3) [Eus. PE 1,10,42] δοκιμασθείσης δὲ ὡς ἀληθοῦς ὑπὸ τῆς Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου μαρτυρίας Aus Eus. PE 1,9,20–22 geht hervor, dass Porphyrios die *Phönizische Geschichte* Sanchuniathons im vierten Buch von *Contra Christianos* zitierte (Porph. Chr. fr. 10F.–11F. Be.). Zur Echtheitsbehauptung des Porphyrios vgl. Eus. PE 1,9,22. Nautin (1950, 409–412) geht aufgrund der Namensnennung des Porphyrios an der vorliegenden Stelle davon aus, dass Eusebios hier – wie in Eus. PE 1,9,20–22 – die *Phönizische Geschichte* nicht direkt zitiert, sondern aus dem vierten Buch von *Contra Christianos*. Neben dem vorliegenden Fragment schreibt er aufgrund derselben Argumentation zwei weitere Zitate Philons von Byblos *Contra Christianos* zu (Nautin 1950); siehe dazu die beiden folgenden Stücke der vorliegenden Textsammlung. Nautins Argumente sind allerdings nicht zwingend, da es möglich und auch wahrscheinlich ist, dass Eusebios die *Phönizische Geschichte* unabhängig von Porphyrios benutzte. Dies macht eine Zuordnung der von Nautin vorgeschlagenen Texte zu *Contra Christianos* unwahrscheinlich, siehe Barnes (1973, 426), Sirinelli/Des Places (1974, 315–320 ad §§ 42–53), Baumgarten (1981, 261), Carriker (2003, 149–150) und Morlet (2011c, 120 Anm. 11).

(4) [Eus. PE 1,10,42] ἐν τῷ Περί Ἰουδαίων συγγράμματι Der hier genannte Titel Über die Juden bezieht sich entweder auf einen Abschnitt der *Phönizischen Geschichte* oder – was wahrscheinlicher ist – auf ein separates Werk Philons von Byblos (Barnes 1973, 426), siehe Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 3.

(5) [Eus. PE 1,10,43] Τάαυτος, ὃν Αἰγύπτιοι προσαγορεύουσιν Θωύθ Zu Taautos, den Philo von Byblos für eine phönizische Gottheit hält (Baumgarten 1981, 68–72), siehe Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 1. Zu den verschiedenen ägyptischen Schreibweisen „Thout“ und „Thot“ vgl. Eus. PE 1,9,24.

(6) [Eus. PE 1,10,43] Σουρμουβηλός Surmubelos ist ein theophorer Name, der einen Menschen bezeichnet. Der Name bedeutet nach Ansicht der meisten Gelehrten „Satzungen Bels“, siehe Baudissin (1876, 272), Eißfeldt (1952, 18 Anm. 7; 21) und Koehler (1952, 195).

(7) [Eus. PE 1,10,43] Θουρώ τε ἡ μετονομασθεῖσα Χούσαρθις In dem Namen „Thuro“ sieht Baudissin (1876, 272) die Bedeutung „Gesetz“ (*torah*), vgl. Eißfeldt (1952, 18 Anm. 7; 21–22). Laut Eißfeldt (1952, 18) ist der Name Chusarthi die gräzisierte Form der semitischen Koscharat.

90D.

Eus. PE 1,10,44; GCS 43/1, p. 51–52 Mras
= fr. 2 Nautin (1950, 410) = fr. 18 Ramos Jurado et al.

Καὶ μετὰ βραχέα φησίν· „Ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς τῶν κινδύνων ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς τὸ ἡγαπημένον τῶν τέκνων τοὺς κρατοῦντας ἢ πόλεως ἢ ἔθνους εἰς σφαγὴν ἐπιδιδόναι, λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσιν· κατεσφάπτοντο δὲ οἱ διδόμενοι μυστικῶς. Κρόνος τοίνυν, ὃν
 5 οἱ Φοίνικες Ἦλ προσαγορεύουσιν, βασιλεύων τῆς χώρας καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν ἐπὶ τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθείς, ἐξ ἐπιχωρίας νύμφης Ἀνωβρὲτ λεγομένης υἱὸν ἔχων μονογενῆ (ὃν διὰ τοῦτο Ἰεοῦδ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι) κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφότων τὴν χώραν βασιλικῶ
 10 κοσμήσας σχήματι τὸν υἱὸν βωμόν τε κατασκευασάμενος κατέθεσεν.“

„Und kurz danach sagt er [sc. Sanchuniathon/Philon von Byblos]:¹ Die Alten hatten die Sitte,² dass die Herrscher einer Stadt oder eines Volkes in schwer-

wiegenden Gefahrensituationen ihr liebstes Kind der Schlachtung preisgaben als Lösegeld für die Rachegötter, um zu vermeiden, dass alle zu Tode kommen.³ Die so Ausgelieferten wurden in Mysterienritualen geschlachtet. Kronos also, den die Phönizier El nennen, herrschte als König über das Land und wurde später nach dem Ende seines Lebens als Kronosstern vergöttlicht. Von einer einheimischen Nymphe namens Anobret hatte er einen besonders geliebten Sohn⁴ (den man deswegen Ieoud nannte, so wie auch jetzt noch der besonders Geliebte bei den Phöniziern genannt wird). Als infolge eines Krieges sein Gebiet auf das schärfste bedroht wurde, kleidete er seinen Sohn in ein Königsgewand, baute einen Altar auf und opferte ihn darauf. 5 10

Anmerkungen:

(1) [Eus. PE 1,10,44] Καὶ μετὰ βραχέα φησὶν Das zweite von Nautin (1950) vorgeschlagene angebliche Fragment aus *Contra Christianos* schließt unmittelbar an das Textende des vorgeschlagenen ersten Fragments Nautins an; siehe dazu den unmittelbar vorangehenden Text in der vorliegenden Sammlung (Porph. Chr. fr. 89D. Be.). Der vorliegende Text stammt wahrscheinlich ebenso wenig aus *Contra Christianos* wie die anderen beiden von Nautin (1950) vorgeschlagenen Texte, siehe Porph. Chr. fr. 89D. Be. Anm. 3.

(2) [Eus. PE 1,10,44] Ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς Der hier einsetzende Text bis κατασκευασάμενος κατέθυσεν (Zitatende) wird in der *Praeparatio Evangelica* nicht nur ein zweites Mal (Eus. PE 4,16,11), sondern dort auch mit einer abweichenden Quellenangabe zitiert. Während Eusebios im Kontext der vorliegenden Stelle die Schrift *Über die Juden* des Philon von Byblos als Quelle angibt (Eus. PE 1,10,42), benennt er in Eus. PE 4,16,11 das erste Buch der *Phönizischen Geschichte* Philons von Byblos als Quelle. Baumgarten (1981, 249–250) hält die Erklärung für „plausibel“, dass Philon den Passus über Kinderopfer zunächst für die *Phönizische Geschichte* schrieb und ihn dann in seinem Werk *Über die Juden* zitierte.

(3) [Eus. PE 1,10,44] ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς τῶν κινδύνων ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς τὸ ἡγαπημένον τῶν τέκνων τοὺς κρατοῦντας ἢ πόλεως ἢ ἔθνους εἰς σφαγὴν ἐπιδιδόναι, λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσιν In der Antike gibt es einige Nachrichten über Kinderopfer bei den Phöniziern, siehe Belege und Diskussion bei Baumgarten (1981, 247–249). Die einschlägigen Textpassagen aus der *Phönizischen Geschichte* in der Übersetzung Philons

von Byblos kannte auch Porphyrios, wie der folgende Passus aus *De Abstinentia* beweist:

Φοίνικες δὲ ἐν ταῖς μεγάλας συμφοραῖς ἢ πολέμων ἢ λοιμῶν ἢ αὐχμῶν ἔθνον τῶν φιλάτων τινὰ ἐπιφημίζοντες Κρόνον, καὶ πλήρης δὲ ἡ Φοινικικὴ ἱστορία τῶν θυσάντων, ἣν Σαγχουνιάθων μὲν τῇ Φοινίκων γλώττῃ συνέγραψεν, Φίλων δὲ ὁ Βύβλιος εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν δι' ὀκτὼ βιβλίων ἡρμήνευσεν.

„Die Phönizier pflegten in schwerwiegenden Katastrophen, sei es in Kriegen, Seuchen oder Dürreperioden, einen ihrer Liebsten zu opfern, wobei sie ihn Kronos weihten, und die *Phönizische Geschichte*, die Sanchuniathon in phönizischer Sprache schrieb und Philon von Byblos in acht Büchern in die griechische Sprache übersetzte, ist voll von denen, die opferten.“ (Porph. Abst. 2,56).

Sollte Porphyrios den vorliegenden Passus über die Kinderopfer bei den Phöniziern auch in *Contra Christianos* zitiert und rezipiert haben, wofür es freilich keine sicheren Anhaltspunkte gibt, könnte er dies mit einer anti-jüdischen Tendenz getan haben. Denn spätestens seit Philo von Alexandria ist bekannt, dass Kritiker des Judentums die Berichte über Kinderopfer in verschiedenen antiken Kulturen in polemischer Absicht mit der „Opferung“ Isaaks durch Abraham (Gen 22) verglichen – ein Vergleich, gegen den sich Philo von Alexandria verwahrt, siehe Phil. Jud. De Abr. 178–199 und Baumgarten (1981, 250). Auf einen möglichen Bezug zur „Opferung“ Isaaks weisen auch Nautin (1950, 416) und Muscolino (2009, 526 Anm. 37–38) hin. Eißfeldt (1952, 29) führt aus: „Porphyrios mag die im Alten Testament erzählten Fälle ausgeführter (Jephthas Tochter) oder angebotener (Isaak) Kinderopfer den von den Phöniziern berichteten an die Seite gestellt und sie so gebrandmarkt haben.“ Eine anti-jüdische Tendenz des Porphyrios bezeugt Eusebios jedenfalls unmittelbar bevor er ein Porphyrios-Zitat aus der *Phönizischen Geschichte* bietet, nämlich in Eus. PE 10,9,11, wo es heißt, Porphyrios habe in *Contra Christianos* die „Hebräer, Mose und die nach ihm wirkenden Propheten mit Lästerungen überzogen“ (= Porph. Chr. fr. 11F. Be.). Der vorliegende Passus über das Kinderopfer des Kronos enthält freilich auch christologisch bedeutsame Begrifflichkeiten, die ein böswilliger Kritiker einerseits gegen das Alter der Vorstellung eines „eingeborenen Gottessohnes“ (Muscolino 2009, 525–526 Anm. 37) und andererseits gegen die Einzigartigkeit des Opfertodes Jesu als des Gottessohnes hätte ausspielen können. Dazu zählt der Hinweis (a.) auf das „liebste der Kinder“ (τὸ ἡγαπημένον τῶν τέκνων), (b.) auf die Funktion des Opfertodes als „Lösegeld“ (λύτρον) sowie (c.) auf den „besonders geliebten“ bzw. „einzig geborenen Sohn“ (υἰὸν ἔχων μονογενῆ). Ad (a.): Jesus wird in den neutestamentlich gewordenen Evangelien von Gott „mein

geliebter Sohn“ (ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός) genannt (Mk 1,11 par.); ad (b.): Jesu Opfertod wird in den Evangelien als λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Mk 10,45) und in 1 Tim 2,6 als ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων bezeichnet; ad (c.): Als μονογενῆς υἱός erscheint Christus in Joh 1,14; 1,18; 3,16; 3,18; 1 Joh 4,9. Zur Deutung des Todes Jesu als „Opfer“ (θυσία) vgl. ferner Hebr 7–10. Diese Assoziationen bleiben indes spekulativ.

(4) [Eus. PE 1,10,44] υἱὸν ἔχων μονογενῇ Die Übersetzung von μονογενῆς (wörtl. „einzig geboren“) als „besonders geliebt“ ergibt sich aus dem von Eusebios in Zitatform dargebotenen mythologischen Kontext, wonach Kronos nicht nur eins, sondern mehrere Kinder hatte (Eus. PE 1,10,18; 1,10,23–24; Baumgarten 1981, 215 Anm. 6); siehe zu dieser möglichen Übersetzung von μονογενῆς auch Lampe (²¹2008, 881 s.v. μονογενῆς A.2). Zur christologischen Bedeutsamkeit von μονογενῆς siehe Anm. 3 zum vorliegenden Textstück.

91D.

Eus. PE 1,10,45–54; GCS 43/1, p. 52–54 Mras
= fr. 3 Nautin (1950, 412–414) = fr. 18 Ramos Jurado et al.

(45) Ὁ δ' αὐτὸς πάλιν περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων ἐκ τῶν Σαγχουνιάθωνος μεταβάλλων θέα ὁποῖα φησι περὶ τῶν ἐρπυστικῶν καὶ ἰοβόλων θηρίων, ἃ δὴ χρήσιν μὲν ἀγαθὴν ἀνθρώποις οὐδεμίαν συντελεῖ, φθορὰν δὲ καὶ λύμην οἷς ἂν τὸν δυσσαλῆ καὶ χαλεπὸν ἰὸν ἐγχρίμψιεν ἀπεργάζεται. γράφει δὲ καὶ ταῦτα πρὸς λέξιν ὧδὲ πως λέγων· (46) „Τὴν μὲν οὖν τοῦ δράκοντος φύσιν καὶ τῶν ὄφεων αὐτὸς ἐξεθείασεν ὁ Τάαντος καὶ μετ' αὐτὸν αὐθις Φοινικέες τε καὶ Αἰγύπτιοι· πνευματικώτατον γὰρ τὸ ζῷον πάντων τῶν ἐρπετῶν καὶ πυρῶδες ὑπ' αὐτοῦ παρεδόθη· παρ' ὃ καὶ τάχος ἀνυπέρβλητον διὰ τοῦ πνεύματος παρίστησιν, χωρὶς ποδῶν τε καὶ χειρῶν ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἔκτοθεν, δι' ὧν τὰ λοιπὰ ζῷα τὰς κινήσεις ποιεῖται· καὶ ποικίλων σχημάτων τύπους ἀποτελεῖ καὶ κατὰ τὴν πορείαν ἐλικοειδεῖς ἔχει τὰς ὁρμάς ἐφ' ὃ βούλεται τάχος. (47) καὶ πολυχρονιώτατον δὲ ἐστὶν οὐ μόνον τε ἐκδύμενον τὸ γῆρας νεάζειν, ἀλλὰ καὶ αὐξησιν ἐπιδέχεσθαι μείζονα πέφυκεν· καὶ ἐπειδὴ τὸ ὠρισμένον μέτρον πληρώσῃ, εἰς ἑαυτὸν ἀναλίσκεται, ὥς ἐν ταῖς ἱεραῖς ὁμοίως αὐτὸς ὁ Τάαντος κατέταξεν γραφαῖς. διὸ καὶ ἐν ἱεροῖς τοῦτο τὸ ζῷον καὶ μυστηρίοις συμπαρεῖληπται. (48) εἴρηται δὲ ἡμῖν περὶ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπιγεγραμμένοις Ἑθῶ<ν Ὁ>θ<νε>ίων ὑπομνήμασιν ἐπὶ πλεῖον, ἐν οἷς κατασκευάζεται ὅτι ἀθάνατον εἶη καὶ ὥς εἰς ἑαυτὸν ἀναλύεται, ὥσπερ πρόκειται· οὐ γὰρ

20 θνήσκει ἰδίῳ θανάτῳ εἰ μὴ βία τινὶ πληγὲν τοῦτο τὸ ζῶον. Φοῖνικες δὲ αὐτὸ
 Ἀγαθὸν Δαίμονα καλοῦσιν. ὁμοίως καὶ Αἰγύπτιοι Κνήφ ἐπονομάζουσιν·
 προστιθέασιν δὲ αὐτῷ ἱέρακος κεφαλὴν, διὰ τὸ πρακτικὸν τοῦ ἱέρακος.
 (49) καὶ φησιν Ἐπήεις ἄλληγορῶν (ὁ ὀνομασθεὶς παρ' αὐτοῖς μέγιστος
 ἱεροφάντης καὶ ἱερογραμματεὺς, ὃν μετέφρασεν Ἄρειος Ἡρακλεοπολίτης)
 25 κατὰ λέξιν οὕτως· τὸ πρῶτον ὃν θεϊότατον ὄφις ἐστὶν ἱέρακος ἔχων
 μορφήν, ἄγαν ἐπίχαρις· ὃς εἰ ἀναβλέψειεν, φωτὸς τὸ πᾶν ἐπλήρου ἐν τῇ
 πρωτογόνῳ χώρᾳ αὐτοῦ· εἰ δὲ καμμύσειεν, σκότος ἐγίνετο· (50) ἔμφασιν
 διδούς ὁ Ἐπήεις ὅτι καὶ διάπυρρον ἐστὶ διὰ τοῦ φάναι ,διηύγασεν· φωτὸς
 γὰρ ἰδίον ἐστὶ τὸ διανύσαι. παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φερεκύδης λαβὼν
 30 τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησεν περὶ τοῦ παρ' αὐτῷ λεγομένου Ὀφίονος θεοῦ
 καὶ τῶν Ὀφιονιδῶν, περὶ ὧν αὐθις λέξομεν. (51) ἔτι μὴν οἱ Αἰγύπτιοι ἀπὸ
 τῆς αὐτῆς ἐννοίας τὸν κόσμον γράφοντες περιφερῇ κύκλον ἀεροειδῆ καὶ
 πυρωπὸν χαράσσουσιν καὶ μέσα τεταμένον ὄφιν ἱερακόμορφον (καὶ ἐστὶ
 τὸ πᾶν σχῆμα ὡς τὸ παρ' ἡμῖν Θῆτα), τὸν μὲν κύκλον κόσμον μηνύοντες,
 τὸν δὲ μέσον ὄφιν συνεκτικὸν τούτου Ἀγαθὸν Δαίμονα σημαίνοντες. (52)
 35 καὶ Ζωροάστρης δὲ ὁ μάγος ἐν τῇ Ἱερᾷ Συναγωγῇ τῶν Περσικῶν φησι
 κατὰ λέξιν· Ὁ δὲ θεὸς ἐστὶ κεφαλὴν ἔχων ἱέρακος. οὗτός ἐστιν ὁ πρῶτος,
 ἄφθαρτος, αἰδιος, ἀγέννητος, ἀμερής, ἀνομοιότατος, ἡνίοχος παντὸς καλοῦ,
 ἀδωροδόκητος, ἀγαθῶν ἀγαθώτατος, φρονίμων φρονιμώτατος· ἐστὶ δὲ καὶ
 40 πατὴρ εὐνομίας καὶ δικαιοσύνης, αὐτοδίδακτος, φυσικὸς καὶ τέλειος καὶ
 σοφὸς καὶ ἱεροῦ φυσικοῦ μόνος εὐρετής· τὰ δ' αὐτὰ καὶ Ὀστάνης φησὶ
 περὶ αὐτοῦ ἐν τῇ ἐπιγραφομένῃ Ὀκτατεύῳ. (53) πάντες δὲ τὰς ἀφορμὰς
 παρὰ τοῦ Ταύτου λαβόντες ἐφυσιολόγησαν, ὥσπερ πρόκειται. καὶ τὰ μὲν
 45 πρῶτα στοιχεῖα τὰ διὰ τῶν ὄψεων, ναοὺς κατασκευασάμενοι, ἐν ἀδύτοις
 ἀφιέρωσαν, καὶ τούτοις ἐορτὰς καὶ θυσίας ἐπετέλουν καὶ ὄργια, θεοὺς τοὺς
 μεγίστους νομίζοντες καὶ ἀρχηγοὺς τῶν ὅλων. τοσαῦτα καὶ περὶ τῶν ὄψεων.“
 (54) ἀλλὰ γὰρ τὰ μὲν τῆς Φοινίκων θεολογίας τοῦτον περιέχει τὸν τρόπον.

(45) Schau nun, was wiederum derselbe¹ bei seiner Übersetzung der *Phöni-
 zischen Elemente* aus den Schriften Sanchuniathons² über die kriechenden
 und giftigen Tiere sagt, die keinerlei guten Nutzen für die Menschen haben,
 wohl aber jedem Tod und Verderben bringen, der mit dem unheilbaren und
 5 gefährlichen Gift in Berührung kommt. Wörtlich schreibt er Folgendes und
 drückt sich folgendermaßen aus: (46) „Das Wesen des Drachens und das der
 Schlangen³ hat Taautos⁴ vergöttlicht und nach ihm wiederum die Phönizier
 und die Ägypter. Seiner Überlieferung nach ist dieses Lebewesen von allen
 Kriechtieren dasjenige, das am meisten Atem und Feuer besitzt. Deswegen
 10 ist es auch in seiner Schnelligkeit unschlagbar, durch seinen Atem, ohne dass

es Füße oder Tatzen oder andere Extremitäten benutzt, durch welche sich die übrigen Lebenwesen fortbewegen. Es zeigt ganz verschiedene Formen der Körperhaltungen und bewegt sich beim Kriechen in Spiralforn fort mit beliebiger Geschwindigkeit. (47) Und es ist auch das langlebigste Tier: Nicht nur verjüngt es sich, indem es sein Alter abstreift, sondern es wächst auch 15 schneller. Und sobald es das ihm bestimmte Maß erfüllt hat, rollt es sich in sich zusammen, wie Taaotos es selbst in gleicher Weise in seinen heiligen Schriften aufgezeichnet hat. Deswegen wird dieses Tier auch bei heiligen Zeremonien und Mysterienfeiern hinzugezogen. (48) Mehr über dieses Tier wird uns auch in den Dokumenten *Über fremde Sitten*⁵ gesagt, wo es heißt, 20 dass es unsterblich sei und sich in sich selbst auflöse, wie zuvor beschrieben. Denn dieses Tier stirbt keines natürlichen Todes, sondern nur unter Gewalt- einwirkung und Schlägen. Die Phönizier nennen es Agathodaimon⁶. Ähnlich bezeichnen es die Ägypter als Kneph⁶. Sie geben ihm den Kopf eines Falken bei, weil der Falke ein tatkräftiges Tier sei. (49) Und allegorisch spricht 25 Epeeis⁷ – so hieß bei ihnen der bedeutendste Hierophant und Gelehrte der heiligen Schriften, den Areios von Herakleopolis⁷ übersetzt hat – Wort für Wort Folgendes: ‚Das erste überaus göttliche Sein ist die Schlange in Gestalt eines Falken, überaus anmutig. Wenn er die Augen öffnen würde, würde er das ganze All mit Licht erfüllen in seinem zuerst gezeugten Bereich; wenn er 30 sie schließen würde, würde Finsternis entstehen.‘ (50) Dabei betont Epeeis, dass das Tier feurig ist, da er sagt: ‚es strahlte hervor‘. Denn die Eigenschaft des Lichts ist es, zu erstrahlen. Bei den Phöniziern hat auch Pherekydes⁸ sich daran gemacht, theologische Lehren über den bei ihm so genannten Gott Ophion und die Ophioniden⁹ auszuarbeiten, über die wir später sprechen werden. (51) Aufgrund derselben Überlegung ritzen die Ägypter, wenn sie [das Zeichen für] „Kosmos“ schreiben, einen runden, luftähnlichen und feuerhaltigen Kreis und eine in dessen Mitte ausgestreckte falkengestaltige Schlange. Die ganze Figur sieht aus wie unser Buchstabe Theta. Mit dem 40 Kreis deuten sie die Welt an und mit der Schlange, die damit verbunden ist, symbolisieren sie Agathodaimon.

(52) Auch Zoroaster der Mager sagt in der *Heiligen Sammlung persischer Dinge* wörtlich: ‚Der Gott hat den Kopf eines Falken. Dieser ist der erste, unvergängliche, ewige, ungezeugte, ungeteilte, ihm ist gar nichts 45 gleich, Lenker alles Schönen, unbestechlich, der Beste unter den Guten, der Klügste unter den Klugen. Er ist aber auch der Vater rechtlicher Ordnung und der Gerechtigkeit, von sich selbst belehrt, er ist naturhaft, vollkommen und weise, der einzige Auffinder eines naturhaften Heiligtums.‘¹⁰ Dasselbe sagt auch Ostanes¹¹ von ihm im *Oktateuch*. (53) Alle aber nahmen bei ihrer

- 50 Naturlehre ihren Ausgangspunkt bei Taaautos, wie zuvor beschrieben. Und die ersten Elemente, die durch die Schlangen sind, weihten sie im Allerheiligsten der Tempel, die sie gebaut hatten, und veranstalteten Feste, Opfer und Orgien für sie, da sie sie für die größten Götter hielten und für die Urheber aller Dinge. Soviel zu den Schlangen.“ (54) So verhält es sich also mit der
- 55 Theologie der Phönizier.

Anmerkungen:

(1) [Eus. PE 1,10,45] Ὁ δ' αὐτὸς Für Nautin (1950, 414) steht fest, dass mit αὐτὸς – wie angeblich schon in Eus. PE 1,10,42 – Porphyrios gemeint sei. Doch der Hinweis auf die Übersetzertätigkeit im vorliegenden Abschnitt (Eus. PE 1,10,45: ἐκ τῶν Σαγχουνιάθωνος μεταβάλλων), spricht eindeutig für Philon von Byblos (Baumgarten 1981, 252). Deshalb ist es höchst unwahrscheinlich, dass Nautin mit seiner Zuordnung des vorliegenden Textes zu *Contra Christianos* Recht haben könnte. Zudem greift Nautin (1950, 414–415) zur Absicherung seiner These mit Konjekturen in den griechischen Text ein, was methodisch bedenklich ist.

(2) [Eus. PE 1,10,45] πάλιν περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων ἐκ τῶν Σαγχουνιάθωνος μεταβάλλων Unter περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων ist ein Titel zu verstehen, und zwar von einem Kapitel oder Buchteil der *Phönizischen Geschichte* Sanchuniathons (Baumgarten 1981, 252–253). Zu Sanchuniathon siehe Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 1.

(3) [Eus. PE 1,10,46] Τὴν μὲν οὖν τοῦ δράκοντος φύσιν καὶ τῶν ὄφεων Hinsichtlich der im vorliegenden Text beschriebenen Schlangen vermutet Nautin (1950, 416), dass Porphyrios vielleicht einen Bezug zur „ehernen Schlange“ hergestellt haben könnte, mithilfe derer die Israeliten im *Buch Numeri* von ihren Verletzungen durch Schlangenbisse geheilt worden seien (Num 21,4–9).

(4) [Eus. PE 1,10,46] ὁ Τάαντος Zu Taaautos siehe Porph. Chr. fr. 10F. Be. Anm. 1.

(5) [Eus. PE 1,10,48] ἐπιγεγραμμένοις Ἐθῶ<ν Ὅ>θ<νε>ίων ὑπομνήμασιν Die Schreibweise des hier erwähnten Titels Ἐθῶ<ν Ὅ>θ<νε>ίων geht auf eine Konjektur von Mras zurück. Der rätselhafte und wohl verderbte handschriftliche Befund bietet ἐθωθῶν bzw. ἐθωθίων und stellt eine *crux inter-*

pretum dar (Sirinelli/Des Places 1974, 320–321 ad § 48; Baumgarten 1981, 256).

(6) [Eus. PE 1,10,48] Φοίνικες δὲ αὐτὸ Ἀγαθὸν Δαίμονα καλοῦσιν. ὁμοίως καὶ Αἰγύπτιοι Κνήφ ἐπονομάζουσιν Der Kult Agathodaimons (wörtl. „guter Dämon“) war zur Zeit Philons von Byblos rund um das Mittelmeer weit verbreitet, besonders in Alexandria (Wilcken 1905, 552–553; Baumgarten 1981, 257). Seine Gleichsetzung mit dem ägyptischen Kneph ist zutreffend, wie ein Papyrusbeleg verdeutlicht (Wilcken 1905, 548), vgl. Baumgarten (1981, 257).

(7) [Eus. PE 1,10,49] Ἐπήεις [...] Ἄρειος Ἡρακλεοπολίτης Epeeis und sein angeblicher Übersetzer Areios von Herakleopolis sind sonst nicht bekannt (Baumgarten 1981, 257).

(8) [Eus. PE 1,10,50] Φερεκύδης Pherekydes von Syros (6. Jh. v.Chr.) war ein zur Zeit der Vorsokratiker wirkender Mythograph und Kosmologe, von dem Diogenes Laertios einiges zu berichten weiß (Diog. Laert. 1,116–122). Kelsos zählt ihn zu den „alten und weisen Männern“ neben Linos, Musaios, Orpheus, dem Perser Zoroaster und Pythagoras (Orig. Cels. 1,16). Porphyrios kennt ihn als Lehrer des Pythagoras (Porph. VPyth. 1; 55) und bezeichnet ihn als einen „der alten Philosophen und Theologen“ (Porph. Antr. 31).

(9) [Eus. PE 1,10,50] τοῦ παρ' αὐτῷ λεγομένου Ὀφίονος θεοῦ καὶ τῶν Ὀφιονιδῶν Aus anderen Quellen ist bekannt, dass Pherekydes von Syros von einem Götterkampf zwischen Kronos und dem Schlangengott bzw. Schlangenmonster namens Ophion bzw. Ophioneus erzählte (Baumgarten 1981, 258); zur Mythologie und Theologie des Pherekydes siehe überdies Kratzert (1998, 28–31).

(10) [Eus. PE 1,10,52] οὗτός ἐστιν ὁ πρῶτος, ἄφθαρτος, αἰδῖος, ἀγέννητος etc. Die hier gebotene Theologie des altiranischen Priesters Zoroaster (ca. 2./1. Jht. v.Chr.) ist gemäß Baumgarten (1981, 259) in erheblichem Maße von griechischem Gedankengut durchdrungen. Porphyrios kannte Lehren Zoroasters und rezipiert in seinem Werk z.B. dessen kosmologisch aufgeladene Höhlenmetaphorik (Porph. Antr. 6). Außerdem war er bestrebt, Zoroaster vor einer Vereinnahmung von dessen Lehre durch christliche Gnostiker zu bewahren, weshalb er die sogenannten *Offenbarungen Zoroasters* als literarische Fälschungen entlarvte (Porph. VPlot. 16). Zu Leben, Lehre und

Schriften Zoroasters siehe Bidez/Cumont (1973/1, 3–163) mit ausführlichen Quellenbelegen bei Bidez/Cumont (1973/2, 7–263).

(11) [Eus. PE 1,10,52] τὰ δ' αὐτὰ καὶ Ὀστώνης Ostanes gilt als „Ahnherr [...] der Magier neben Zoroaster/Zarathustra“ (Elsas 1975, 51), vgl. dazu Bidez/Cumont (1973/1, 167–212) und Bidez/Cumont (1973/2, 267–356).

92D.

**Marcell. fr. 88 Klostermann/Hansen; GCS 14, p. 204
= fr. 22 Vinzent = Morlet (2013)**

καίτοι εἰ δεῖ τάληθές περὶ Ὀριγένους εἰπεῖν, τοῦτο προσήκει λέγειν, ὅτι ἄρτι τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ἀποστάς μαθημάτων, καὶ τοῖς θείοις ὁμιλῆσαι προελόμενος λόγοις πρὸ τῆς ἀκριβοῦς τῶν γραφῶν καταλήψεως, διὰ τὸ πολὺ καὶ φιλότιμον τῆς ἐξωθεν παιδεύσεως θάπτον τοῦ δέοντος ἀρξάμενος
5 [ὑπο]γράφειν ὑπὸ τῶν τῆς φιλοσοφίας παρήχθη λόγων, καὶ τινα δι' αὐτοὺς οὐ καλῶς γέγραφεν. δῆλον δέ· ἔτι γὰρ τῶν Πλάτωνος μεμνημένος δογμάτων, καὶ τῆς τῶν ἀρχῶν παρ' αὐτῷ διαφορᾶς, περὶ ἀρχῶν γέγραφεν βιβλίον, καὶ ταύτην τῷ συγγράμματι τὴν ἐπιγραφὴν ἔθετο. δεῖγμα δὲ τούτου μέγιστον τὸ μηδὲ ἄλλοθέν ποθεν τὴν ἀρχὴν τῶν λέξεων αὐτὸν ἢ τὴν ἐπιγραφὴν τοῦ
10 βιβλίου ποιήσασθαι, ἀλλ' ἀπὸ τῶν Πλάτωνι λεχθέντων ῥημάτων· γέγραφεν γὰρ ἀρχόμενος οὕτως· οἱ πεπιστευκότες καὶ πεπεισμένοι. τοῦτο <τὸ> ῥητὸν οὕτως εἰρημένον εὖροις ἂν ἐν τῷ Γοργία Πλάτωνος.

Wenn es freilich nötig ist, die Wahrheit über Origenes zu sagen,¹ ist es angemessen, Folgendes zu sagen: Gleich, nachdem er seinem Philosophieunterricht den Rücken gekehrt und es vorgezogen hatte, sich mit den göttlichen Lehren zu befassen,² da begann er, noch bevor er genaue Kenntnisse in den
5 Schriften erworben hatte, zu schreiben, und zwar viel schneller als nötig aufgrund seiner reichhaltigen und ambitionierten, von außen kommenden Ausbildung³. Und er wurde von den Lehren der Philosophie verführt⁴ und hat ihretwegen einiges nicht gut geschrieben. Dies liegt offen zu Tage. Denn als er Platons Lehrmeinungen und dessen Unterscheidung der Prinzipien noch
10 eingedenk war,⁵ schrieb er ein Buch über die Prinzipien⁶ und gab der Schrift diesen Titel. Der größte Beweis dafür ist, dass er weder den Eingangspassus noch den Titel des Buchs irgendwo anders her nimmt als aus Platons Formulierungen.⁷ Den Anfang seiner Schrift bilden nämlich die Worte: „Dieje-

nigen, die glauben und zur Gewissheit gelangt sind“⁸. Diese Formulierung dürftest du wohl in eben diesem Wortlaut in Platons *Gorgias*⁹ finden.

15

Anmerkungen:

(1) [Marcell. fr. 88] εἰ δεῖ τὰληθὲς περὶ Ὀριγένους εἰπεῖν Der vorliegende, in der eusebianischen Streitschrift *Contra Marcellum* (Eus. Marcell. 1,4,24) überlieferte Text Marcells, des Bischofs von Ancyra (um 280–374 n.Chr.), bietet eine Polemik gegen den christlichen Platoniker Origenes. Diese erinnert gemäß Morlet (2013) an die porphyrianische Polemik gegen Origenes, wie wir sie aus dem dritten Buch von *Contra Christianos* kennen (Porph. Chr. fr. 6F. Be.). Das hier präsentierte Origenes-Bild, das der biographischen Darstellung des Eusebios im sechsten Buch der *Kirchengeschichte* bewusst widerspricht, könnte Marcell von Ancyra entweder dem Werk des Porphyrios selbst entnommen haben oder aber einer der Repliken auf Porphyrios von Methodios von Olympos oder Eusebios (Morlet 2013, 185). Auffällig ist jedenfalls der Wahrheitsanspruch Marcells von Ancyra (τὰληθὲς περὶ Ὀριγένους), der in seiner inhaltlichen Ausrichtung mit Porphyrios übereinstimmt.

(2) [Marcell. fr. 88] ἄρτι τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ἀποστὰς μαθημάτων, καὶ τοῖς θείοις ὁμιλῆσαι προελόμενος λόγοις Vinzent (1997, 23) entscheidet sich im Gegensatz zu der von mir gebotenen temporalen Übersetzung („nachdem“) für eine kausale Übersetzungsvariante: „Weil er gerade erst den Unterricht der Philosophie aufgegeben hatte“ etc. Vinzent tut dies, weil er der Auffassung ist, dass Markell Origenes „gewissermaßen entschuldigen“ möchte (Vinzent 1997, 136 Anm. 31). Ein Wohlwollen gegenüber Origenes sollte allerdings nicht zu hoch veranschlagt werden. Marcell von Ancyra impliziert an der vorliegenden Stelle, dass Origenes ursprünglich ein Heide war, der eine philosophische Ausbildung genoss, und erst nach seiner Zuwendung zum Christentum mit dem Bibelstudium begonnen habe. Die Zuwendung zum Christentum wird hier als ein „Abfall“ (ἀποστὰς) von der Philosophie gedeutet (Morlet 2013, 182), die in den Augen Marcells allerdings nicht konsequent genug war, weil er auch als Christ ein Platoniker geblieben sei. Auch Porphyrios geht davon aus, dass Origenes ursprünglich ein Heide bzw. ein griechisch geprägter Philosoph gewesen sei, der dann zum „barbarischen“ Christentum abgefallen sei: Ὀριγένης δὲ Ἑλλήνην ἐν Ἑλληνιστῶν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα (Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,7). Wie für Marcell von Ancyra, so ist auch

für Porphyrios die angebliche Hinwendung des Origenes zum Christentum wenig konsequent, da er zwar wie ein Christ gelebt, aber die griechische Philosophie weiter praktiziert habe: κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἐλληνίζων (Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,7).

(3) [Marcell. fr. 88] διὰ τὸ πολὺ καὶ φιλότιμον τῆς ἔξωθεν παιδεύσεως Mit ἔξωθεν („von außen“) ist im vorliegenden Kontext „nicht-christlich“ bzw. „pagan“ gemeint. Zu diesem Sprachgebrauch vgl. z.B. Eus. HE 2,4,3, wo Eusebios im Kontext eines Portraits Philos von Alexandria τὰ θεῖα καὶ πατρια μαθήματα (= biblisch begründete Theologie) mit den φιλόσοφα καὶ ἐλευθέρια τῆς ἔξωθεν παιδείας (= Platon und Pythagoras) kontrastiert.

(4) [Marcell. fr. 88] ὑπὸ τῶν τῆς φιλοσοφίας παρήχθη λόγων Vor der Verführung durch die Philosophie wird bereits im *Neuen Testament* gewarnt, siehe Kol 2,8.

(5) [Marcell. fr. 88] ἔτι γὰρ τῶν Πλάτωνος μεμνημένος δογμάτων, καὶ τῆς τῶν ἀρχῶν παρ' αὐτῷ διαφορᾶς Morlet (2013, 183) stellt, was die Unterscheidung von Prinzipien bei Platon angeht, Bezüge zur mittelplatonischen Ausprägung der Prinzipienlehre her. In diesem Zusammenhang weist Morlet darauf hin, dass sich die Zuschreibung einer Prinzipienlehre an Platon auch in der sogenannten *Cohortatio ad Graecos* Ps.-Justins findet, deren Verfasser höchstwahrscheinlich Marcell von Ancyra ist, wie Riedweg (1994, 160–182) gezeigt hat. Für den Mittelplatonismus ist die Drei-Prinzipien-Lehre charakteristisch, die zwischen Gott, Materie und Idee unterscheidet, siehe dazu Riedweg (1994, 75–85).

(6) [Marcell. fr. 88] περὶ ἀρχῶν γέγραφε βιβλίον Je nach Groß- oder Kleinschreibung ist ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ (so fr. 88 Klostermann) bzw. περὶ ἀρχῶν (so fr. 22 Vinzent) entweder als Titel oder als Inhaltsangabe zu verstehen, wobei ich mich Vinzent (1997, 136 Anm. 32) anschließe, der kontextbedingt für die Inhaltsangabe plädiert. Das in den 220er Jahren entstandene Werk des Origenes *De principiis* ist eine platonisch-philosophisch gefärbte Darstellung des christlichen Glaubens, die von Dodds (1965, 127) als „synthesis of Christianity and Platonism“ bezeichnet worden ist (ähnlich Chadwick 2001, 144). Es behandelt v.a. die drei göttlichen Personen sowie die Inspiration und Auslegung der Heiligen Schrift. Der Gesamttext liegt nur in der lateinischen Übersetzung des Rufinus vor, siehe Näheres zum Inhalt bei

Dodds (1965, 127–130) und Köckert (2009). Die Prinzipien (ἀρχαί) sind im Kontext der platonischen Philosophie die „sowohl formal wie ontologisch ersten Dinge“ (Ziebritzki 1994, 193 Anm. 4) und werden im Platonismus der Zeit als Drei-Prinzipien-Lehre konkretisiert: Prinzipienstatus haben bei Alkinoos etwa Gott, die Ideen und die Materie, bei Plotin die drei Hypostasen das Eine, der Intellekt und die Seele (Ziebritzki 1994, 194 Anm. 4). Nach dem Zeugnis des Porphyrios schrieb auch Longin, der Lehrer des Porphyrios, eine Schrift mit dem Titel Περὶ ἀρχῶν (Porph. VPlot. 14,18–19); siehe dazu Männlein-Robert (2001, 198) und DPhA 4, L Nr. 63, 116–125, hier 123. In christlichen Kreisen einschließlich der Markioniten war der Begriff ἀρχαί ebenfalls im hier skizzierten Sinne einer ontologischen Prinzipienlehre gebräuchlich (Görgemanns/Karpp ³1992, 9–10; Ziebritzki 1994, 194 Anm. 4). Der von Origenes gewählte Buchtitel Περὶ ἀρχῶν, der im vorliegenden Text unmissverständlich im Nachsatz erwähnt wird (καὶ ταύτην τῷ συγγράμματι τὴν ἐπιγραφὴν ἔθετο), dient Marcell von Ancyra als das erste von zwei konkreten Beispielen für die Abhängigkeit des Origenes von Platon. Das zweite Beispiel ist der Introitus desselben Werks, in dem eine platonische Formulierung gebraucht wird (Morlet 2013, 182). Beide Beispiele finden sich nicht bei Porph. Chr. fr. 6F. Be., obgleich Porphyrios dort eindeutig eine Abhängigkeit des Origenes von Platon konstatiert (= Eus. HE 6,19,8). Beide Beispiele kann Marcell von Ancyra entweder selbst assoziiert haben oder aber sie wurden bereits von Porphyrios in *Contra Christianos* als Beleg für die These angeführt, dass Origenes ein Platoniker war und blieb; siehe dazu die detaillierten Ausführungen von Morlet (2013, 182–185).

(7) [Marcell. fr. 88] δεῖγμα δὲ τοῦτου μέγιστον τὸ μηδὲ ἄλλοθεν ποθεν τὴν ἀρχὴν τῶν λέξεων αὐτὸν ἢ τὴν ἐπιγραφὴν τοῦ βιβλίου ποιήσασθαι, ἀλλ’ ἀπὸ τῶν Πλάτωνι λεχθέντων ῥημάτων Auf die Abhängigkeit des Origenes von Platon, die Marcell von Ancyra hier unterstellt, weist auch Porphyrios in *Contra Christianos* hin, wenn er von Origenes schreibt, er sei „stets mit Platon zusammen gewesen“ (συνῆν τε γὰρ αἰεὶ τῷ Πλάτωνι), siehe Porph. Chr. fr. 6F. Be. mit Anm. 42 = Eus. HE 6,19,8.

(8) [Marcell. fr. 88] γέγραφεν γὰρ ἀρχόμενος οὕτως· οἱ πεπιστευκότες καὶ πεπεισμένοι Der Introitus von *De principiis* lautet in der Übersetzung des Rufinus: *Omnes qui credunt et certi sunt* (Orig. Princ. 1, praef. 1).

(9) [Marcell. fr. 88] Γοργία Πλάτωνος Siehe hierzu Plat. Gorg. 454e.

93D.

Diod. Tars. ad Ex 31,16, fr. 71, p. 144 Deconinck
= Schäublin (1970) = fr. 13 Ramos Jurado et al.

„Καὶ φυλάξουσιν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὰ σάββατα εἰς τὰς γενεὰς αὐτῶν. Διαθήκη αἰώνιος ἐμοὶ τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ, σημεῖόν ἐστιν αἰώνιον, ὅτι ἐν ἑξ ἡμέραις ἐποίησε κύριος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἐπαύσατο ταῦτα.“ Καὶ ἀνωτέρω ἐκ μέσου τοῦ πυρὸς ἔφη πρὸς τὸν λαὸν ὁ
 5 Θεός· „Μνήσθητι τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων ἀγιάζειν αὐτήν...“, ἐν δὲ τῷ Δευτερονομίῳ· „διὰ τοῦτο, φυλάξῃ τὸ σάββατον ἵνα ἀναπαύσῃται ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου, ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου.“ Πῶς οὖν οἱ ἐθνικοὶ κρονικοὺς ὀνομάζουσι τοὺς Ἰουδαίους τὰ τοῦ Κρόνου μυστήρια τὸν Μωσέα φάσκοντες αὐτοῖς παραδεδωκέναι, τὴν τε περιτομὴν καὶ τὸ σάββατον; οὐ
 10 γὰρ διὰ τὸ ἐν ἑξ ἡμέραις πεποιῆσθαι τόδε τὸ πᾶν καὶ τῇ ἑβδόμῃ τὸν Θεὸν παύσασθαι τοῦ δημιουργεῖν χαίρει τῷ σαββάτῳ ὁ Κρόνος κατ’ αὐτοὺς, οὐδ’ ἵνα τῶν μόχθων ἀνάπαυλαν λαμβάνωσιν οἱ οἰκέται καὶ τὰ ὑποζύγια. [...]

„Und die Söhne Israel sollen die Sabbate halten für die Dauer ihrer Generationen. Ein ewiger Bund besteht zwischen mir und den Söhnen Israel, es ist ein ewiges Zeichen, weil der Herr in sechs Tagen den Himmel und die Erde gemacht hat und sich am siebten Tag davon ausgeruht hat.“ (Ex 31,16) Und
 5 weiter oben sprach Gott aus dem Feuer heraus zum Volk: „Gedenke des Sabbatags, ihn zu heiligen...“ (Ex 20,8), im *Deuteronomium* aber: „Deshalb: Halte den Sabbat, damit sich dein Knecht und deine Magd, dein Rind und dein Lasttier ausruhen können.“ (Dtn 5,14) Wie können nun die Heiden¹ die Juden „Kronikoι“ nennen und behaupten, Mose habe ihnen die Mys-
 10 terien des Kronos überliefert,² die Beschneidung³ und den Sabbat⁴? Denn ihrer Ansicht nach hat Kronos nicht deswegen Gefallen am Sabbat, weil in sechs Tagen dieses Universum gemacht worden sei und Gott am siebten Tag aufgehört habe, [es] zu erschaffen⁵, und auch nicht deswegen, damit Diener und Lasttiere Erholung von ihren Mühen erhalten. [...]

Anmerkungen:

(1) [Diod. Tars. ad Ex 31,16] Πῶς οὖν οἱ ἐθνικοί Das vorliegende Textstück stammt aus dem nur fragmentarisch erhaltenen *Oktateuchkommentar* (dazu Deconinck 1912) Diodors von Tarsos (gest. vor 394 n.Chr.). Wie Schäublin (1970) mit plausiblen Argumenten darlegt, hat Diodor von Tarsos bei diesem paganen Einwand (οἱ ἐθνικοί) aller Wahrscheinlichkeit nach Porphyrios im

Blick. Von dessen Kritik habe Diodor, so Schäublin (1970, 61), aus den Repliken des Methodios von Olympos, des Eusebios oder des Apollinaris von Laodizea Kenntnis nehmen können; zu diesen Repliken siehe Porph. Chr. fr. 13T. Be. Anm. 4–6. Das Schlüsselargument Schäublins ist, dass die im vorliegenden Text erwähnte Zurückführung der Beschneidung auf Kronos der *Phönizischen Geschichte* Sanchuniathons in der griechischen Übersetzung Philons von Byblos entnommen werden kann. Dieses Geschichtswerk rezipierte Porphyrios in *Contra Christianos* (Schäublin 1970, 59–60); siehe dazu Porph. Chr. fr. 10F.–11F. Be. und unten Anm. 3 zum vorliegenden Textstück.

(2) [Diod. Tars. ad Ex 31,16] κρονικοὺς ὀνομάζουσι τοὺς Ἰουδαίους, τὰ τοῦ Κρόνου μυστήρια τὸν Μωσέα φάσκοντες αὐτοῖς παραδεδωκέναι Schäublin (1970, 60) geht davon aus, dass Porphyrios es war, der die Juden Κρονικοί genannt habe, und zwar in Anlehnung an eine Passage bei Philon von Byblos (apud Eus. PE 1,10,20), wo es heißt, dass die „Verbündeten“ (σύμμαχοι) des El-Kronos Ἐλωείμ genannt wurden, „so wie diejenigen Kronier seien, von denen es heißt, sie stünden unter der Herrschaft des Kronos“ (ὥς ἂν Κρόνιοι οὗτοι εἴησαν οἱ λεγόμενοι ἐπὶ Κρόνου).

(3) [Diod. Tars. ad Ex 31,16] τὴν τε περιτομὴν Wenn im vorliegenden paganen Einwand die jüdische Praxis der Beschneidung als ursprünglich phönizische Religionssitte entlarvt wird, so hat dies weder bei Kelsos (dazu Cook 2004, 102–103, 127–129) noch bei Julian Apostata (dazu Cook 2004, 275–276, 279–282) eine Parallele. Denn beide gehen davon aus, dass die Juden die Beschneidung von den Ägyptern übernommen haben (Orig. Cels. 1,22; 5,41; Jul. Gal. fr. 86,354b Masaracchia). Dies ist – was Schäublin (1970) nicht in Erwägung zieht, aber seine These stützt – als Ausschlusskriterium zu werten und somit ein wichtiges Indiz dafür, dass Diodor von Tarsos mit den ἔθνικοί im vorliegenden Text Porphyrios im Blick haben könnte. Denn die angeblich phönizischen Wurzeln der Beschneidungspraxis gehen auf Philon von Byblos zurück, den Porphyrios gelesen hat. Philon von Byblos berichtet in seiner Übersetzung der *Phönizischen Geschichte* mit folgenden Worten davon, dass Kronos seinen „geliebten Sohn“ aufgrund von „Seuche und Verderben“ dem Vater Uranos geopfert und sich „an den Geschlechtsteilen beschnitten“ habe, wobei er „selbiges auch seinen Verbündeten unter Zwang aufgetragen“ habe: λοιμοῦ δὲ γενομένου καὶ φθορᾶς τὸν ἑαυτοῦ μονογενῆ υἱὸν ὁ Κρόνος Οὐρανῷ τῷ πατρὶ ὀλοκαρποῖ καὶ τὰ αἰδοῖα περιτέμνεται, ταῦτόν ποιῆσαι καὶ τοὺς ἅμ’ αὐτῷ συμμάχους ἐξαναγκάσας

(Philo Bybl. apud Eus. PE 1,10,33), vgl. Schäublin (1979, 59). Da Porphyrios dieses Geschichtswerk in griechischer Sprache kannte (Porph. Abst. 2,56) und bei der Abfassung des vierten Buchs von *Contra Christianos* verarbeitet hat (Porph. Chr. fr. 10F.–11F. Be.), kann es als sehr wahrscheinlich gelten, dass er auch Kenntnis von der Inbezugsetzung der Beschneidung (περιτομή) mit Kronos hatte. Der antijudaistischen Tendenz seines Werks entsprechend (Porph. Chr. fr. 11F. Be. = Eus. PE 10,9,11), ist es denkbar, dass er Philons Bericht polemisch dazu instrumentalisiert haben könnte, die Beschneidung als allgemein phönizische Praxis zu deuten und somit als Spezifikum der alttestamentlich-jüdischen Religion zu entwerten, vgl. dazu Barnes (1995, 239). Diese Entwertung eines auch von Christen postulierten religiösen Sondermerkmals der Juden (vgl. Orig. Cels. 5,47–48) mittels eines religionsgeschichtlichen Vergleichs nahm freilich bereits Kelsos vor, indem er die ägyptische Herkunft der Beschneidung betonte (Orig. Cels. 1,22; 5,41). Im Rahmen der religionsgeschichtlichen Relativierung eines jüdischen Sonderstatus ist es möglich, dass die phönizische Ätiologie der Beschneidung Porphyrios ein weiteres „Indiz für die Identität von Jahwe mit Kronos, eben mit El-Kronos“ bot (Schäublin 1970, 60; so auch Muscolino 2009, 531 Anm. 69). Neben Diodor von Tarsos hat sich noch Johannes Lydus gegen die Auffassung „einiger Ungebildeter“ (τινες τῶν ἀπαιδευτῶν) gewendet, wonach der Gott der Juden aufgrund der Beschneidung mit Kronos gleichzusetzen sei (Joh. Lyd. Mens. 4,53); siehe Schäublin (1970, 60 Anm. 15).

(4) [Diod. Tars. ad Ex 31,16] καὶ τὸ σάββατον Dass der jüdische Sabbat auf den Tag des Kronos falle, ist eine Gleichsetzung, die bereits vor Porphyrios bezeugt ist, wie Cassius Dio belegt: τὴν ἡμέραν τὴν τοῦ Κρόνου καλουμένην ἀνέθεσαν [sc. die Juden] (Cass. Dio 37,17,3), vgl. Schäublin (1970, 58–59).

(5) [Diod. Tars. ad Ex 31,16] δημιουργεῖν Mit dem hier verwendeten Verb δημιουργεῖν könnte eine Anspielung auf den platonischen Demiurgen bzw. Schöpfergott intendiert sein.

94D.

Nemes. Nat. hom. 38,310–311, p. 111–112 Morani
= fr. 90(b) Harnack = fr. 108 Ramos Jurado et al.

(310) γίνεσθαι δὲ τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ παντὸς οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ πολλάκις, μᾶλλον δὲ εἰς ἄπειρον καὶ ἀτελευτήτως τὰ αὐτὰ ἀποκαθίστασθαι. τοὺς δὲ θεοὺς τοὺς μὴ ὑποκειμένους τῇ φθορᾷ ταύτῃ, παρακολουθήσαντας μιᾷ περιόδῳ, γινώσκειν ἐκ ταύτης πάντα τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι ἐν ταῖς ἐξῆς περιόδοις· (311) οὐδὲν γὰρ ξένον ἔσεσθαι παρὰ τὰ γενόμενα πρότερον, ἀλλὰ πάντα ὡσαύτως καὶ ἀπαραλλάκτως ἄχρι καὶ τῶν ἐλαχίστων. καὶ διὰ ταύτην τὴν ἀποκατάστασιν, φασί τινες, τοὺς Χριστιανοὺς τὴν ἀνάστασιν φαντάζεσθαι, πολὺ πλανηθέντες· εἰς ἅπαξ γὰρ τὰ τῆς ἀναστάσεως καὶ οὐ κατὰ περίοδον ἔσεσθαι τὰ τοῦ Χριστοῦ δοξάζει λόγια.

(310) Die Wiederherstellung des Alls geschehe aber [sc. nach stoischer Lehre] nicht ein einziges Mal, sondern viele Male,¹ genauer gesagt würden [immer wieder] dieselben Dinge grenzenlos und ohne Ende wiederhergestellt. Die Götter aber, die nicht dieser Vergänglichkeit unterliegen, wüssten, nachdem sie einen einzigen Zyklus mitgemacht hätten, dass aus diesem Zyklus alles Zukünftige in den darauf folgenden Zyklen bestehen werde. (311) Denn es werde im Vergleich zu dem, was vorher gewesen sei, nichts Fremdes geben, sondern alles werde gleich und unverändert bis ins letzte Detail. Und nun sagen einige, dass die Christen sich aufgrund dieser [sc. stoischen] Wiederherstellung die Auferstehung ausgedacht hätten.² Doch da irren sie sich gewaltig. Denn die Aussprüche Christi vermitteln die Auffassung, dass die Auferstehung nur ein einziges Mal und nicht in Wiederkehr geschehen wird.

Anmerkungen:

(1) [Nemes. Nat. hom. 38,310] γίνεσθαι δὲ τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ παντὸς οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ πολλάκις Nemesios von Emesa setzt sich im 38. Kapitel seiner um 400 n.Chr. entstandenen theologisch-anthropologischen Schrift *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (*Über die Natur des Menschen*) damit auseinander, wie Philosophen sich zum „Schicksal“ (εἰμαρμένη) äußern, wobei Platon und den Stoikern besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Im Abschnitt Nemes. Nat. hom. 38,309–311 – also dem Kontext der vorliegenden Stelle – legt Nemesios die stoische Lehre von den wiederkehrenden Weltperioden bzw. der Wiederkehr des Gleichen dar. Gemäß dieser Lehre wird die Weltordnung nach Ablauf einer schicksalhaft bestimmten Weltperiode erneuert

(Palingenesie), indem sie in den feurigen Urzustand zurückkehrt (Ekpyrosis) und somit eine Katharsis durchläuft (Pohlenz 1964, 75–81), siehe dazu SVF I,98; I,107 (Zenon); SVF I,495; I,512 (Kleanthes); SVF II,596–632; Pohlenz (1972, 43–47).

(2) [Nemes. Nat. hom. 38,311] καὶ διὰ ταύτην τὴν ἀποκατάστασιν, φασὶ τινες, τοὺς Χριστιανοὺς τὴν ἀνάστασιν φαντάζεσθαι Harnack (1916, 100 ad fr. 90[b]) sieht in der Formulierung φασὶ τινες eine Anspielung auf Porphyrios. Porphyrios habe „im Zusammenhang der Polemik gegen die christliche Lehre von der Auferstehung als einer ‚Phantasie‘ [...] den biblischen Terminus ‚Apokatastasis‘ (s. Apostelgesch. 3,21) als christliches Plagiat auf den stoischen Begriff zurückgeführt“. Unterstützend mit Blick auf die porphyrianische Kritik an der biblischen *Apostelgeschichte* fügt Harnack (1916, 100 ad fr. 90[b]) hinzu, dass Porphyrios auch die „Goldene Regel“ (Apg 15) als christliches Plagiat gewertet habe (siehe Porph. Chr. fr. 73T. Be.). Harnacks Gedanken bleiben indes spekulativ. Denn erstens setzt sich der Verfasser der *Apostelgeschichte* im Kontext von Apg 3,21 weder direkt mit der endzeitlichen Auferstehung der Gläubigen auseinander noch spielt er dezidiert auf die stoische Lehre an. Vielmehr setzt er die Apokatastasis in engen Bezug zum Reden Gottes durch Propheten und spricht davon, dass „der Himmel“ Christus „aufnehmen müsse bis zu Zeiten der Wiederherstellung alles dessen, von dem Gott geredet hat durch den Mund seiner heiligen Propheten seit [Anbeginn des] Äons (ὅν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ’ αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν). Zweitens ist die genaue Kritik des Porphyrios an der Auferstehung mangels sicher zuweisbaren Quellenmaterials uneindeutig und undurchsichtig, siehe dazu Porph. Chr. fr. 37F. Be. Anm. 9. Drittens kennt Nemesios von Emesa Porphyrios als Christenkritiker und hätte, wenn er sich einer porphyrianischen Herkunft des Arguments sicher gewesen wäre, deutlicher sagen können, dass er Porphyrios im Blick hat, siehe Nemes. Nat. hom. 3,139: μάρτυς δὲ τούτων Πορφύριος ὁ κατὰ Χριστοῦ κινήσας τὴν ἐάντου γλῶσσαν. Bezüglich des von Harnack vermuteten Plagiatsvorwurfs muss erwähnt werden, dass bereits Kelsos Juden und Christen vorwarf, dass sie in ihrer Lehre von der Sintflut und dem Weltbrand von pagan-philosophischen Vorstellungen der zyklischen Wiederkehr von Weltperioden beeinflusst seien, die sie allerdings missverstanden hätten (Orig. Cels. 4,11–12). Anscheinend war Kelsos selbst ein Vertreter der stoischen Palingenesie-Lehre, denn Origenes zitiert ihn mit den Worten, dass „der Zyklus der sterblichen Wesen von Anfang bis Ende gleich ist und dass

es gemäß den festgesetzten Kreisläufen notwendig ist, dass immer dasselbe war, ist und sein wird.“ (Orig. Cels. 4,67). Origenes sieht in dieser Lehre die menschliche Willensfreiheit bedroht (Orig. Cels. 4,67–68). Andererseits führt er die stoische Lehre auch als Beleg dafür an, dass die stoischen Philosophen und Kelsos mit ihrer Vorstellung von der Palingenesie eigentlich die christliche Lehre von der Auferstehung in der Sache vertreten, ohne sich freilich der christlichen Terminologie zu bedienen (Orig. Cels. 5,20). Mit diesem Hinweis will Origenes die von Kelsos vorgebrachte Kritik an der christlichen Vorstellung von der Auferstehung des Fleisches entkräften (Orig. Cels. 5,18–20).

95D.

**Hier. Epist. 130,14,4–5; CSEL 56, p. 194 Hilberg
= fr. 25(b) Harnack = fr. 47 Ramos Jurado et al.**

(ad Demetriadem) in Actibus apostolorum, quando domini nostri adhuc calebat cruor et fervebat recens in credentibus fides, vendebant omnes possessiones suas et pretia earum ad apostolorum deferebant pedes, ut ostenderent pecunias esse calcandas; dabaturque singulis, prout opus erat. Ananias et Saphira, dispensatores timidi, immo corde duplici et ideo condemnati, quia post votum obtulerunt quasi sua et non eius, cui semel ea voverant, partemque sibi iam alienae substantiae reservarunt metuentes famem, quam vera fides non timet, praesentem meruere vindictam non crudelitate sententiae sed correptionis exemplo. denique et apostolus Petrus nequaquam inprecatur eis mortem, ut stultus philosophus calumniatur, sed dei iudicium propheticum spiritu adnuntiat, ut poena duorum hominum sit doctrina multorum.

(an Demetrias) Als das Blut unseres Herrn noch warm war und der Glaube in den Gläubigen noch frisch war und brannte, da pflegten alle [, wie es] in der *Apostelgeschichte* [heißt,] ihre Besitztümer zu verkaufen und brachten den finanziellen Erlös daraus vor die Füße der Apostel, um damit auszudrücken, dass das Geld mit Füßen zu treten sei. Und es wurde jedem einzelnen, der bedürftig war, etwas gegeben. Hananias und Saphira, furchtsame Schatzmeister, doch im Herzen zwiespältig und darum verdammt, verdienten ihre persönliche Strafe nicht deswegen, weil das Urteil grausam gewesen wäre, sondern wegen ihres tadelnswerten Beispiels (Apg 5,1–11). Denn nach ihrem Gelübde haben sie gewissermaßen *ihren* Besitz dargebracht und nicht desjenigen, dem sie ihn durch ein Gelübde ein für allemal versprochen hatten,

- und sie behielten sich einen Teil des dann schon fremden Besitzgutes zurück aus Angst vor dem Hunger, den doch der wahre Glaube nicht fürchtet. Folglich wünscht ihnen der Apostel Petrus keineswegs den Tod, wie der dumme Philosoph¹ böswillig kritisiert, sondern er kündigt mit prophetischem Geist das Gericht Gottes an, damit die Bestrafung zweier Menschen zur Lehre für viele gereiche.

Anmerkung:

(1) [Hier. Epist. 130,14,5] *denique et apostolus Petrus nequaquam inprecatur eis mortem, ut stultus philosophus calumniatur* Die Lesart *stultus philosophus* ist handschriftlich überliefert. Die von Harnack in seinem 25. Fragment von *Contra Christianos* übernommene Variante *stultus Porphyrius* rekurriert auf die Lesarten früherer Ausgaben (*lectiones superiorum editionum*), wie Hilberg im Apparat seiner Hieronymus-Briefedition durch das Signum ζ vermerkt; vgl. zu diesem textkritischen Zeichen das Vorwort in Hilberg (1910, V–VI) und Cook (2000, 155). Schon Lardner (1838, 429) und Crafer (1914, 484) hatten *stultus Porphyrius* gelesen, wobei Lardner sich der unterschiedlichen Handschriftenversionen bewusst war. Auch Wagenmann (1878, 282) war offensichtlich davon ausgegangen, dass Porphyrios gemeint sein müsse. Zwar finden sich weder bei Kelsos noch bei Sossianos Hierokles noch bei Julian Apostata Anhaltspunkte dafür, dass sie sich zu Apg 5,1–11 äußerten. Doch der fragmentarische Charakter aller überlieferten Christenkritiken platonischer Herkunft lässt es nicht als zwingend erscheinen, den Inhalt der vorliegenden Petrus-Kritik Porphyrios zuzuschreiben. Möglich erscheint eine Zuweisung an Porphyrios allerdings deshalb, weil er die *Apostelgeschichte* erwiesenermaßen in *Contra Christianos* behandelte (Porph. Chr. fr. 73T. Be.) und weil die Episode von Hananias und Saphira in der paganen Christenkritik eine Rolle spielte, wie ein Text bei Makarios Magnes verdeutlicht:

Οὗτος ὁ Πέτρος καὶ ἐν ἑτέροις ἀδικῶν ἐλέγχεται· ἄνδρα γάρ τινα λεγόμενον Ἀνανίαν καὶ σὺν αὐτῷ γυναῖκα Σάπφειραν καλουμένην, ἐπεὶ μὴ τὸ πᾶν τοῦ χωρίου τίμημα κατεβά[λ]οντο, ὀλίγον δ' εἰς ἀναγκαίας ἑαυτοῖς τὰς χρείας ἀφώρισαν, ἐθανάτωσε μὴδὲν ἀδικήσαντας. Τί γὰρ ἡδίκησαν, εἰ μὴ πάντα τὰ ἑαυτῶν ἠθέλησαν χαρίσασθαι; Εἰ δ' ἄρα καὶ ἀδίκημα τὸ πρᾶγμα ἐνομίζετο, ἐχρῆν αὐτὸν τῶν ἐντολῶν τοῦ Ἰησοῦ μεμνημένον, ἕως τετρακοσίων ἐνενήκοντα πλημμελημάτων συμπάσχειν διαχθέν[τα], συγγνώμην τῇ μιᾷ, εἴ γ' ὄντως ἁμαρτία τις τὸ πεπραγμένον ὑπῆρχε· σκοπεῖν δ' αὐτὸν ἐχρῆν πρὸς τοῖς ἄλλοις κάκεῖνο· ὥς αὐτὸν ἀγνοεῖν ὁμόσας τὸν Ἰησοῦν οὐ μόνον ἐγνεύσατο, ἀλλὰ καὶ ἐπιώρκησε τῆς μελλούσης καταφρονήσας κρίσεως καὶ ἀναστάσεως.

„Dieser Petrus kann auch anderweitig eines ungerechten Verhaltens überführt werden. Denn er tötete einen Mann namens Hananias und mit ihm eine Frau namens Saphira, obwohl sie kein Unrecht begangen hatten, nur weil sie nicht den gesamten Grundstückspreis abgeliefert, sondern ein wenig Geld für ihre eigenen Bedürfnisse zurückbehalten hatten. Denn was für ein Unrecht hatten sie begangen, wenn sie nicht all ihr Hab und Gut verschenken wollten? Wenn nun aber der Sachverhalt als Unrecht angesehen wurde, hätte er, eingedenk der Gebote Jesu und darüber belehrt, bei Verfehlungen bis zu 490 mal Mitleid zu haben, bei dieser einen Sünde Nachsicht haben müssen, wenn denn die Tat wirklich eine Sünde war. Er hätte auch im Übrigen jenes beachten müssen: Als er schwor, Jesus nicht zu kennen, da log er nicht nur, sondern schwor sogar einen Meineid und ließ damit seine Verachtung dem zukünftigen Gericht gegenüber und der Auferstehung erkennen.“ (Mac. Mgn. Apocr. 3,21,1–2, p. 148 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 25 Harnack).

Diese im *Apokritikos* des Makarios Magnes geäußerte Kritik an der moralischen Integrität des Petrus (vgl. Cook 2000, 155) ist für Porphyrios durchaus denkbar, da er im ersten Buch von *Contra Christianos* Petrus mit Sicherheit angegriffen hat (Porph. Chr. fr. 1T.–5T. Be.).

96D.

**Hier. in Dan. 11,2b, Z. 829–848; CChr.SL 75A, p. 898–899 Glorie
= FrGrHist 260 F *40**

*„Et ecce adhuc tres reges stabunt in Perside, et quartus ditabitur opibus
nimiis super omnes, et cum invaluerit divitiis suis concitabit omnes adver-
sum regnum Graeciae. ‘ Quattuor reges post Cyrum dicit in Perside surrec-
turos: Cambysen filium Cyri; et Smerdem Magum, qui Panthapten filiam
Cambysis duxit uxorem; qui cum a septem Magis fuisset occisus, et in locum
eius Darius suscepisset imperium, eadem Panthaptis nupsit Dario; et ex eo
Xerxen filium genuit, qui potentissimus rex et ditissimus adversum Graeciam
innumerabilem duxit exercitum et ea gessit quae Graecorum narrant his-
toriae: succendit enim Athenas sub principe Callia, bellumque eo tempore
gestum est in Thermopylis et apud Salaminam navale certamen, quando
Sophocles et Euripides clari habebantur et Themistocles, in Persas fugiens,
hausto tauri sanguine, periit – frustra igitur quidam Darium quantum
regem qui ab Alexandro superatus est scribit, qui non quartus sed quartus
et decimus post Cyrum Persarum rex fuit quem septimo imperii sui anno et
superavit et occidit Alexander –.*

„Und siehe, es werden noch drei Könige in Persien aufstehen, und der vierte wird durch übergroßen Reichtum reicher werden als alle. Und sobald

- er durch seinen Reichtum mächtig geworden ist, wird er alle gegen das Königreich Griechenland aufstacheln.“ (Dan 11,2) Er sagt, dass nach Kyros vier Könige in Persien aufstehen werden: Kambyses, der Sohn des Kyros; Smerdis der Mager, der Panthaptis, die Tochter des Kambyses, zur Frau nahm. Nachdem dieser von sieben Magern getötet worden war und Darius an seiner Stelle die Herrschaft übernommen hatte, heiratete eben diese Panthaptis den Darius. Ihm schenkte sie den Sohn Xerxes, der als mächtigster und reichster König ein unzählbar großes Heer gegen Griechenland führte und das tat, was die Geschichtsbücher der Griechen¹ erzählen. Denn er steckte Athen unter Kallias in Brand. Zu dieser Zeit trug sich ferner die Schlacht bei den Thermopylen zu und die Seeschlacht bei Salamis, zu der Zeit, als sich Sophokles und Euripides großer Berühmtheit erfreuten und Themistokles zu den Persern floh und starb, nachdem er Stierblut getrunken hatte. Dass der von Alexander besiegte Darius der vierte König gewesen sei, wie irgendeiner schreibt, ist also ein Irrtum. Dieser war nicht der vierte, sondern der 14. König der Perser nach Kyros, den Alexander im siebten Jahr seiner Herrschaft sowohl besiegte als auch tötete.

Anmerkung:

(1) [Hier. in Dan. 11,2b, Z. 899–840] *ea gessit quae Graecorum narrant historiae* Die im Folgenden gebotenen Texte aus dem *Danielkommentar* des Hieronymus (Porph. Chr. fr. 96D.–108D. Be.) nennen Porphyrios an keiner Stelle und gehen auf Vorschläge von Adolf von Harnack (Porph. Chr. fr. 43T und 43U Harnack) und Felix Jacoby (1929, 1222–1226) zurück (Benoit 1978, 267). Allesamt sind sie dem Kommentar des Hieronymus zu Dan 11 entnommen, zu jenem Kapitel des *Danielbuchs* also, das zahlreiche historische Bezüge zur Makkabäerzeit und dem Wirken Antiochos' IV. Epiphanes aufweist. Dass Porphyrios sich im 12. Buch von *Contra Christianos* im Zuge seiner Kritik des ganzen Buchs *Daniel* auch mit diesem Kapitel ausführlich beschäftigt hat, steht außer Frage (Porph. Chr. fr. 26T.–36F. Be.). Jacoby (1930, 877–878) erklärt, dass er die Harnack-Fragmente zu Dan 11 um einige Texte erweitert habe, die historiographisches Material bieten (= FrGrHist 260 F *40–*47). Dabei ist sich Jacoby (1930, 877) bewusst, dass Hieronymus zwar keine spezifische Quelle für diese historischen Exkurse angebe, er vermutet jedoch, dass sie „gleichen ursprungs [sic!] sein werden wie die ausdrücklich aus P [sc. Porphyrios; Anm. M.B.] zitierten.“ Als Referenztexte nennt Hieronymus nur sehr allgemein *Graecorum historiae* (FrGrHist 260 F *40), *historiae* (FrGrHist 260 F *42) und *Graeca et Romana histo-*

ria (FrGrHist 260 F *46 und *50; Porph. (?) Chr. fr. 43T Harnack). Nach dem Zeugnis des Hieronymus hat Porphyrios mit Blick auf die historischen Hintergründe des *Danielbuchs* folgende Autoren im 12. Buch von *Contra Christianos* rezipiert: Kallinikos von Petra, Diodorus Siculus, Hieronymos von Kardia, Polybios, Poseidonios von Apameia, Claudius Theon, Andronicus Alipus sowie Flavius Josephus (Porph. Chr. fr. 15T. Be. mit Anm. 3–11; Porph. Chr. fr. 37F. Be. mit Anm. 5). Vor diesem Hintergrund ist es unmöglich, authentisches porphyrianisches Gut zu lokalisieren, geschweige denn die Frage zu klären, wie genau Porphyrios seine historischen Quellen für seine Interpretation fruchtbar gemacht haben könnte. Auf einen Stellenkommentar wird aus diesem Grund im Folgenden weitgehend verzichtet. Muscolino (2009, 523–525 Anm. 7–34) bietet einige kurze Anmerkungen zu den folgenden Auszügen aus dem *Danielkommentar*, auf die hier verwiesen sei. Was die Stellenbelege aus der griechisch-römischen Geschichtsschreibung anbelangt, die in den folgenden Texten relevant sind, siehe die jeweiligen Angaben des Herausgebers Glorie im Apparat seiner Edition (= CChr.SL 75A, p. 898 ff.).

97D.

**Hier. in Dan. 11,3/4a–4c, Z. 853–889; CChr.SL 75A, p. 899–900 Glorie
= FrGrHist 260 F *41**

,Surget vero rex fortis, et dominabitur potestate multa, et faciet quod placuerit ei; et cum steterit, conteretur regnum eius. ‘Perspicue de magno Alexandro rege Macedonum loquitur, qui Philippi filius fuit: hic enim, Illyriis Thracibusque superatis victaque Graecia Thebisque subversis, transivit in Asiam et, fugatis Darii ducibus, urbem Sardis cepit posteaque, capta India 5
et urbe Alexandria condita, cum triginta et duos aetatis haberet annos et duodecimum annum imperii, in Babylone veneno interiit. ‘Et dividetur in quattuor ventos caeli, sed non in posteros eius, neque secundum potentiam illius qua dominatus est.‘ Post Alexandrum: ‘In quattuor ventos caeli‘ – orientem videlicet et occidentem, meridiem et septemtrionem – regnum eius 10
divisum est: in Aegypto enim primus regnavit Ptolomaeus Lagi filius, id est ad meridiem; in Macedonia Philippus qui et Arideus frater Alexandri, id est ad occidentem; Syriae et Babylonis et superiorum locorum Seleucus Nicanor, id est ad orientem; Asiae et Ponti ceterarumque in ipsa plaga provinciarum Antigonos, id est ad septemtrionem – hoc secundum totius orbis 15
plagas dicimus; ceterum qui in Iudaea est, ad aquilonem Syriam, et ad meri-

- diem Aegyptum habet –. *Quod autem ait: 'Sed non in posteros eius', hoc significat: quia liberos non habuerit sed regnum ipsius in alienos laceratum sit, excepto fratre Philippo qui Macedonas tenuit. 'Neque secundum potentiam illius qua dominatus est': divisum enim in quattuor partes regnum imbecillius fuit, dum adversum se dimicant et intestino furore bacchantur. 'Lacerabitur enim eius regnum etiam in externos, exceptis his. 'Praeter regna quattuor, Macedoniae, Asiae, Syriae et Aegypti, etiam in alios obscuriores et minores reges Macedonum regnum laceratum est. Significat autem*
 20 *Perdicam et Crateron et Lysimachum: nam Cappadocia et Armenia, Bithynia, Heraclia Bosphorosque et aliae provinciae, de potestate Macedonum recedentes, diversos sibi reges constituerunt.*

- „Aber ein starker König wird sich erheben und wird mit großer Macht herrschen, und er wird tun, was ihm gefällt. Und wenn er aufgetreten ist, wird sein Reich aufgerieben werden.“ (Dan 11,3–4) Hier spricht er ganz deutlich von Alexander dem Großen, dem König der Makedonen, der Philipps Sohn
 5 war. Dieser nämlich setzte nach Kleinasien über, nachdem er über Illyrien und Thrakien die Oberhand gewonnen, Griechenland besiegt und Theben zerstört hatte. Nachdem er die Generäle des Darius in die Flucht geschlagen hatte, nahm er die Stadt Sardes ein. Nach der Einnahme Indiens und nach der Gründung der Stadt Alexandria starb er zweiunddreißigjährig in
 10 Babylon an Gift, im zwölften Jahr seiner Herrschaft. „Und es wird aufgeteilt werden nach den vier Winden des Himmels hin, aber es wird nicht auf seine Nachkommen [übergehen] und auch nicht die Macht besitzen, mit der er geherrscht hatte.“ (Dan 11,4) Nach Alexander: „Nach den vier Winden des Himmels hin“ – d.h. in den Osten und den Westen, in den Süden und
 15 den Norden – wurde sein Reich aufgeteilt: Denn in Ägypten herrschte als erster Ptolemaios, der Sohn des Lagos, d.h. im Süden. In Makedonien war es Philipp, der auch Arideus heißt, der Bruder Alexanders, d.h. im Westen. Über Syrien, Babylon und die oberen Gebiete herrschte Seleukos Nikanor, d.h. im Osten. Über Kleinasien, den Pontos und die anderen Provinzen in
 20 diesem Gebiet herrschte Antigonos, d.h. im Norden – dies sagen wir gemäß den Gebieten des ganzen Erdkreises. Im Übrigen hat der, der in Judäa ist, im Norden Syrien und im Süden Ägypten –. Dass er aber sagt: „aber es wird nicht auf seine Nachkommen [übergehen]“, bedeutet, dass er keine Kinder hatte, sondern dass Stücke seines Reiches auf Fremde übergingen;
 25 sein Bruder Philipp, der über die Makedonen herrschte, bildet hier eine Ausnahme. „Und wird auch nicht die Macht besitzen, mit der er geherrscht hatte“: Das in vier Teile aufgeteilte Reich war nämlich schwächer, solange

man gegeneinander kämpfte und im Inneren des Reiches dem Wahnsinn verfiel. „Denn Stücke seines Reiches werden auch auf Äußere übergehen, diese ausgenommen.“ (Dan 11,4) Außer den vier Reichen Makedonien, Kleinasien, Syrien und Ägypten gingen Stücke des Makedonenreichs auch auf andere weniger bekannte und unbedeutendere Könige über. Er deutet aber Perdikkas, Krateros und Lysimachos an. Denn Kappadokien und Armenien, Bithynien, Herakleia, der Bosporus und andere Provinzen entledigten sich des Machteinflusses der Makedonen und setzten verschiedene Könige für sich ein. 30 35

98D.

**Hier. in Dan. 11,5a–5b, Z. 890–922; CChr.SL 75A, p. 900–902 Glorie
= FrGrHist 260 F *42**

,Et confortabitur rex austri. ' Ptolomaeum indicat, Lagi filium, qui primus regnavit in Aegypto; vir prudentissimus fortissimusque ac ditissimus fuit et tantae potentiae, ut Pyrrhum regem Epirotarum expulsum restituerit in regnum; Cyprumque obtineret ac Phoenicen, et, devicto Demetrio filio Antigoni, Seleuco regni sui partem quae ab Antigono fuerat ablata restitueret, Cariam quoque obtineret et multas insulas urbesque ac regiones, de quibus non est huius temporis scribere. Idcirco autem, et cetera regna dimittens – Macedoniae videlicet et Asiae –, tantum de Aegypti et Syriae narrat regibus: quia, in medio Iudaea posita, nunc ab illis nunc ab istis regibus tenebatur – et scripturae sanctae propositum est non externam absque Iudaeis historiam texere, sed eam quae israelitico populo copulata est –. ,Et de principibus eius praevalebit super eum et dominabitur ditone; multa enim dominatio eius. ' Iste est Ptolomaeus Philadelphus, secundus rex Aegypti, filius Ptolomaei superioris; sub quo LXX interpretes Alexandriae scripturam sanctam in graecum dicuntur vertisse sermonem, qui et Eleazaro pontifici multa Hierosolymam et in templi donaria vasa transmisit, cuius bibliothecae prae-fuit Demetrius Phalereus idem apud Graecos orator et philosophus; tantaeque potentiae fuisse narratur, ut Ptolomaeum patrem vinceret – narrant enim historiae: habuisse eum peditum ducenta milia; equitum viginti milia; currum duo milia; elephantos, quos primus adduxit ex Aethiopia, quadringentos; naves longas, quas nunc liburnas vocant, mille quingentas; alias, ad cibaria militum deportanda, mille; auri quoque et argenti grande pondus, ita ut de Aegypto per singulos annos quattuordecim milia octingenta talenta 5 10 15 20

25 *argenti acciperet, et frumenti artabas, quae mensura tres modios et tertiam modii partem habet, quinquies et decies centena milia* –.

„Und der König des Südens wird mächtig werden.“ (Dan 11,5a) Er meint Ptolemaios, den Sohn des Lagus, der als erster in Ägypten herrschte. Das war ein äußerst kluger, starker und reicher Mann, der eine solche Macht besaß, dass er folgendes tat: Er setzte Pyrrhus, den vertriebenen König der
 5 Region Epirus, wieder in dessen Herrschaft ein. Er besetzte Zypern und Phönizien. Nach dem Sieg über Demetrius, den Sohn des Antigonos, gab er Seleukos einen Teil seines Reiches, der ihm von Antigonos entrissen worden war, zurück. Auch Karien besetzte er und viele Inseln, Städte und Regionen, über die zu schreiben jetzt nicht die Zeit ist. Deswegen aber erzählt er unter
 10 Auslassung der anderen Reiche – d.h. Makedoniens und Kleinasiens – so viel von den Königen Ägyptens und Syriens, weil Judäa aufgrund seiner Situierung in der Mitte bald von jenen, bald von diesen Königen beherrscht wurde. Und es ist die Absicht der Heiligen Schrift, nicht die Geschichte zu erzählen, die sich außerhalb Judäas abspielte, sondern nur jene, in die das
 15 israelitische Volk involviert war. „Und von seinen Fürsten wird einer mächtiger sein als er und mit Macht herrschen; denn groß ist seine Herrschaft.“ (Dan 11,5b) Dies ist Ptolemaios Philadelphos, der zweite König Ägyptens, Sohn des ersten Ptolemaios. Unter seiner Herrschaft sollen die 70 Übersetzer in Alexandria die Heilige Schrift ins Griechische übersetzt haben. Er
 20 schickte auch dem Priester Eleazar vieles nach Jerusalem, auch Gefäße als Tempelweihgaben. Seiner Bibliothek stand Demetrios von Phaleron vor, der identisch ist mit dem griechischen Redner und Philosophen. Man erzählt, er habe solche Macht besessen, dass er den Vater Ptolemaios besiegte – so erzählen es nämlich die Geschichtsbücher: Er soll 200,000 Fußsoldaten
 25 gehabt haben, 20,000 Berittene, 2000 Streitwagen, 400 Elephanten, die er als erster aus Äthiopien heranzuführte, 1500 Kriegsschiffe, die man jetzt ‚liburnische Schiffe‘ nennt, 1000 weitere Frachtschiffe zur Versorgung der Soldaten mit Proviant, auch eine große Menge an Gold und Silber, so groß, dass er jedes Jahr von Ägypten 14,800 Talente Silber erhielt und 1,5 Millio-
 30 nen Artaben Getreide. Diese Maßeinheit entspricht 3 1/3 Scheffeln.

99D.

Hier. in Dan. 11,6–9, Z. 923–950, 960–984; CChr.SL 75A, p. 902–905

Glorie

= FrGrHist 260 F *43

,Et post finem annorum foederabuntur (sive, ut Theodotio interpretatus est: Et post annos illius commiscuntur), filiaque regis austri veniet ad regem aquilonis facere amicitiam; et non obtinebit fortitudinem brachii, nec stabit semen eius; et tradetur ipsa, et qui adduxerunt eam iuvenes eius, et qui confortabant eam in temporibus.‘ Primum Syriae regnavit, ut diximus, Seleucus, cognomento Nicanor; secundus Antiochus, qui appellatus est Soter; tertius et ipse Antiochus, qui vocabatur Θεός id est ‚Deus‘. Iste adversus Ptolomaeum Philadelphum, qui secundus imperabat Aegyptiis, gessit bella quamplurima et totis Babylonis atque Orientis viribus dimicavit; volens itaque Ptolomaeus Philadelphus post multos annos molestum finire certamen, filiam suam, nomine Bernicen, Antiocho uxorem dedit – qui de priore uxore, nomine Laudice, habebat duos filios: Seleucum, qui cognominatus est Callinicus, et alterum Antiochum –, deduxitque eam usque Pelusium et infinita auri et argenti milia dotis nomine dedit – unde ‚Phernophores‘ id est ‚dotalis‘ est appellata –; Antiochus autem, Bernicen consortem regni habere se dicens et Laudicen in concubinae locum, post multum temporis amore superatus, Laudicen cum liberis suis reduxit in regiam; quae, metuens ambiguum viri animum: ne Bernicen reduceret, virum per ministros veneno interfecit, Bernicen autem, cum filio qui ex Antiocho natus erat, Icadioni et Genneo Antiochi principibus occidendam tradidit, filiumque suum maiorem Seleucum Callinicum in patris locum regem constituit. [...]

,Et stabit de germine radicum eius plantatio, et veniet cum exercitu et ingredietur provinciam regis aquilonis, et abutetur eis et obtinebit. Insuper deos eorum et sculptilia, vasa quoque pretiosa argenti et auri captiva ducet in Aegyptum: ipse praevalebit adversum regem aquilonis. Et intrabit in regnum rex austri, et revertetur in terram suam.‘ Occisa Bernice et mortuo Ptolomaeo Philadelpho patre eius in Aegypto, frater illius et ipse Ptolomaeus, cognomento Εὐεργέτης, tertius successit in regnum, de plantatione et de germine radice eius eo quod esset germanus: venit cum exercitu magno et ingressus est provinciam regis aquilonis, id est Seleuci cognomento Callinici, qui cum matre Laudice regnabat in Syria, et abusus est eis et obtinuit, intantum ut Syriam caperet et Ciliciam superioresque partes trans Euphraten et propemodo universam Asiam; cumque audisset in Aegyptum

35 *seditionem moveri, diripiens regnum Seleuci, quadraginta milia talentorum argenti tulit et vasa pretiosa simulacraque deorum duo milia quingenta in quibus erant et illa quae Cambyzes capta Aegypto in Persas portaverat; denique gens Aegyptiorum idolatriae dedita, quia post multos annos deos eorum retulerat, Εὐεργέτην eum appellavit; et Syriam quidem ipse obtinuit, Ciliciam autem amico suo Antiocho gubernandam tradidit, et Xanthippo alteri duci provincias trans Euphraten.*

„Und nach dem Ende der Jahre werden sie sich verbünden (oder, wie Theodotion übersetzt hat: Und wenn seine Jahre vorüber sind, werden sie sich vermischen), und die Tochter des Königs des Südens wird zum König des Nordens kommen, um Freundschaft zu schließen. Und sie wird die Stärke
5 ihres Armes nicht behalten, und auch ihr Nachkomme wird keinen Bestand haben. Und sie wird ausgeliefert werden, auch die jungen Männer, die sie gebracht haben und die sie in ihrem Unglück getröstet haben.“ (Dan 11,6) Zuerst herrschte in Syrien, wie gesagt, Seleukos mit dem Beinamen Nikanor, als zweiter Antiochos, der „Soter“ („Retter“) genannt wurde, und
10 an dritter Stelle Antiochos selbst, der Θεός, d.h. „Gott“ genannt wurde. Dieser führte gegen Ptolemaios Philadelphos, der als zweiter über Ägypten herrschte, sehr viele Kriege und kämpfte gegen die ganze Macht Babylons und des Orients. Da Ptolemaios Philadelphos nach vielen Jahren den lästigen Kampf beenden wollte, gab er seine Tochter namens Berenike dem
15 Antiochos zur Frau. Dieser hatte von seiner ersten Frau namens Laodike zwei Söhne: Seleukos, der den Beinamen Kallinikos trug, und Antiochos. Er führte sie bis nach Pelusion und gab ihr eine unendlich große Menge an Gold und Silber als Mitgift. Deswegen wurde sie auch ‚Phernophores‘, d.h. die ‚Mitgiftfrau‘, genannt. Obwohl aber Antiochos sagte, dass er Berenike
20 an der Königsherrschaft teilhaben lassen und Laodike als Konkubine haben wollte, wurde er nach langer Zeit von Liebe überwältigt und führte Laodike mit ihren Kindern zurück in den Palast. Aus Angst vor dem Wankelmut des Mannes, dass er nämlich Berenike doch wieder zurückführen würde, ließ sie den Mann mithilfe von Dienern vergiften. Ikadion und Genneos trug
25 sie auf, Berenike samt ihrem Sohn, den sie von Antiochos hatte, zu töten, und ihren eigenen älteren Sohn Seleukos Kallinikos setzte sie zum König anstelle seines Vaters ein. [...]

„Und es wird stehen bleiben aus seinem Wurzelsproß eine Pflanze, und er wird kommen mit einem Heer und wird in die Provinz des Königs des
30 Nordens einfallen, und er wird ihnen übel zusetzen und obsiegen. Zusätzlich dazu wird er ihre Götter und Schnitzbilder, auch wertvolle Silber- und

Goldgefäße beschlagnahmen und nach Ägypten schaffen. Er selbst wird mächtig sein gegen den König des Nordens. Und der König des Südens wird in sein Reich hineinkommen und in sein Land zurückkehren.“ (Dan 11,7–9) Nachdem Berenike ermordet worden und Ptolemaios Philadelphos, ihr Vater, in Ägypten gestorben war, trat ihr Bruder selbst, Ptolemaios mit dem Beinamen Euergetes, als dritter die Herrschaft an, aus dessen Pflanze und Wurzelsproß heraus, weil er verschwistert war. Er kam mit einem großen Heer und fiel in die Provinz des Königs des Nordens ein, d.h. in jene des Seleukos mit dem Beinamen Kallinikos, der zusammen mit seiner Mutter Laodike in Syrien herrschte, und setzte ihnen übel zu und obsiegte, und zwar in so einem Ausmaß, dass er Syrien einnahm und Kilikien sowie die oberen Gebiete jenseits des Euphrats und nahezu ganz Kleinasien. Als er gehört hatte, dass ein Aufstand in Ägypten angezettelt würde, trug er bei seinem Versuch, Seleukos die Herrschaft zu entreißen, 40,000 Talente Silber davon sowie kostbare Gefäße und 2500 Götterbilder. Unter diesen befanden sich auch jene, die Kambyses nach der Einnahme Ägyptens nach Persien gebracht hatte. Schließlich nannte ihn das dem Götzendienste ergebene Volk der Ägypter ‚Euergetes‘, weil er nach vielen Jahren ihre Götter zurückgebracht hatte. Auch Syrien beherrschte er, Kilikien zu regieren aber überließ er seinem Freund Antiochos, und die Gebiete jenseits des Euphrats übergab er Xanthippos, seinem anderen General.

100D.

**Hier. in Dan. 11,10–12, Z. 985–1026; CChr.SL 75A, p. 905–907 Glorie
= FrGrHist 260 F *44**

‚Filio autem eius provocabuntur et congregabunt multitudinem exercituum plurimorum; et veniet properans et inundans, et revertetur et concitabitur, et congregietur cum robore eius [et exaltabitur cor eius].‘ Post fugam et mortem Seleuci Callinici, duo filii eius, Seleucus cognomento Ceraunus et Antiochus qui appellatus est Magnus, provocati spe victoriae, et in ultionem parentis exercitu congregato, adversum Ptolomaeum Philopatorem arma corripunt, cumque Seleucus maior frater tertio anno imperii occisus esset in Phrygia per dolum Nicanoris et Apaturii, exercitus, qui erat in Syria, Antiochum fratrem eius cognomento Magnum de Babylone vocavit ad regnum; et propterea nunc infert: quod ‚duo‘ quidem filii provocati sint et congregaverint multitudinem exercituum plurimorum, sed ‚unus‘, Antiochus Magnus, venerit de Babylone in Syriam, quae eo tempore tenebatur a Ptolomaeo Phi-

15 *lopatore filio Euergetis, qui quartus regnabat in Aegypto; cumque pugnasset adversum duces eius immo proditione Theodoti obtinuisset Syriam, quae per successionem iam a regibus Aegypti tenebatur, in tantam venit audaciam – contempta luxuria Philopatoris et magicis artibus quibus inservire dicebatur – , ut ultro Aegyptiis bellum conaretur inferre.*

,Et provocatus rex austri egredietur et pugnabit adversum regem aquilonis; et praeparabit multitudinem nimiam, et dabitur multitudo in manus eius.
 20 *Et capiet multitudinem et exaltabitur cor eius, et deiciet multa milia, sed non praevalebit. ‘ Ptolomaeus enim cognomento Philopator, amissa Syria proditione Theodoti, congregavit plurimam multitudinem et egressus est adversum Antiochum Magnum, quem nunc ,regem aquilonis‘ vocat, iuxta situm Aegypti et Iudaeae provinciae – idem enim locus, pro qualitate regionis, alteri ad austrum, alteri ad aquilonem situs est: verbi gratia, si de Iudaea dicamus, Aegyptiis ad aquilonem, Syriis ad austrum est – . Inito ergo certamine iuxta oppidum Raphiae quod in foribus Aegypti est, omnem Antiochus amisit exercitum et, per desertum fugiens, paene captus est; cumque cessisset Syria, ad extremum foedere et quibusdam conditionibus pugna finita est; et hoc est*
 25 *quod scriptura nunc dicit: ,Deiciet multa milia‘ Ptolomaeus Philopator; ,sed non praevalebit‘: adversarium enim suum capere non potuit. [...]*

„Aber seine Söhne werden sich herausfordern lassen und eine Menge mehrerer Heere versammeln. Und sie wird eilig heranwogend kommen, und sie wird umkehren und sich anstacheln lassen und wird mit seiner Streitmacht zusammentreffen [und sein Herz wird sich erheben].“ (Dan 11,10) Nach der
 5 Flucht und dem Tod des Seleukos Kallinikos gingen seine beiden Söhne, Seleukos mit dem Beinamen Keraunos und Antiochos, welcher der „Große“ genannt wurde, voller Siegeshoffnung ein Waffenbündnis gegen Ptolemaios Philopator ein; sie wollten ihren Vater rächen und versammelten aus diesem Grund ein Heer. Als Seleukos, der ältere Bruder, im dritten Jahr seiner Herrschaft durch eine List Nikanors und des Apaturius in Phrygien getötet worden
 10 war, rief das Herr, das in Syrien stationiert war, den Bruder Antiochos mit dem Beinamen „der Große“ von Babylonien in die Herrschaft. Und deswegen führt er nun an, dass „zwei“ Söhne sich herausfordern ließen und eine Menge mehrerer Heere versammelten, aber nur „ein einziger“, Antiochos der Große, aus Babylon nach Syrien kam, das zu dieser Zeit von Ptolemaios Philopator, dem Sohn des Euergetes, beherrscht wurde, der als vierter in Ägypten regierte. Nachdem er gegen dessen Generäle gekämpft und durch Verrat des Theodotus Syrien erobert hatte, das gemäß Herrschaftsnachfolge
 15 bereits von den Königen Ägyptens beherrscht wurde, verstieg er sich zu

solcher Dreistigkeit, dass er versuchte, Ägypten zu bekriegen. Dabei verachtete er das Gepränge Philopators und die Zauberkünste, denen er ergeben gewesen sein soll. 20

„Und der König des Südens wird, herausgefordert, hinausziehen und gegen den König des Nordens kämpfen. Und er wird eine äußerst große Streitmacht versammeln, und es wird eine Streitmacht in seine Hand gegeben werden. Und er wird die Streitmacht in seine Gewalt bringen und sein Herz wird sich erheben und er wird viele Tausende niederwerfen, aber nicht obsiegen.“ (Dan 11,11–12) Denn Ptolemaios mit dem Beinamen Philopator versammelte, nachdem Syrien durch den Verrat des Theodotus verloren war, eine äußerst große Streitmacht und zog gegen Antiochos den Großen, den er jetzt in Übereinstimmung mit der geographischen Lage Ägyptens und der Provinz Judäa „König des Nordens“ nennt – denn derselbe Ort liegt aufgrund der regionalen Gegebenheiten für den einen in Richtung Süden, für den anderen in Richtung Norden: Aus Gründen der Bezeichnung liegt Judäa, wenn wir davon sprechen, für die Ägypter im Norden, für die Syrer im Süden. Während einer Schlacht in der Nähe der Stadt Raphia, die sich vor Ägypten befindet, verlor Antiochos sein ganzes Heer und wurde bei seiner Flucht durch die Wüste fast gefangen genommen. Als er Syrien verlassen hatte, wurde die Schlacht zuletzt durch Vertragsbedingungen beendet. Und dies ist das, was die Schrift jetzt sagt: Ptolemaios Philopator „wird viele Tausende niederwerfen, aber nicht obsiegen.“ Denn seinen Gegner konnte er nicht überwinden. [...] 25 30 35 40

101D.

**Hier. in Dan. 11,13–14a, 14b, Z. 1028–1049, 1050–1051, 1073–1077;
CChr.SL 75A, p. 907–909 Glorie = FrGrHist 260 F *45**

„Et convertetur rex aquilonis, et praeparabit multitudinem multo maiorem quam prius; et in fine temporum annorumque veniet properans cum exercitu magno et opibus nimiis. Et in temporibus illis multi consurgent adversum regem austri. ‘ Antiochum Magnum significat qui, contempta Philopatoris Ptolomaei ignavia – eo quod deperiret Agathocliam psaltriam fratremque eius et ipsum Agathoclen haberet concubinum quem postea ducem Aegypti constituit –, incredibilem de superioribus Babylonis locis exercitum congregavit et, Ptolomaeo Philopatore mortuo, adversum filium eius – qui tunc quattuor annorum erat et vocabatur Ptolomaeus Ἐπιφανής –, rupto foedere, movit exercitum. Tantaе autem dissolutionis et superbiae Agathocles fuit, ut 5 10

subditae prius Aegypto provinciae rebellarent, ipsaque Aegyptus seditionibus vexaretur, Philippus quoque rex Macedonum et Magnus Antiochus, pace facta, adversum Agathoclen et Ptolomaeum Epiphanen dimicarent sub hac conditione: ut proximas civitates regno suo singuli de regno Ptolomaei iungerent; et hoc est quod nunc dicit: multos consurgere adversum regem austri, Ptolomaeum scilicet Epiphanen qui erat aetate puerili. ‚Filii quoque praevaricatorum populi tui extollentur ut impleant visionem, et corruent.‘ [...] Cumque Antiochus teneret Iudaeam, missus Scopas, Aetholi filius, dux Ptolomaei partium, adversum Antiochum fortiter dimicavit cepitque Iudaeam et, optimates Ptolomaei partium secum adducens, in Aegypto reversus est.

„Und es wird der König des Nordens sich wenden und eine noch viel größere Streitmacht beschaffen als vorher. Und am Ende der Zeiten und der Jahre wird er eilends kommen mit einem großen Heer und sehr großer Macht. Und in jenen Zeiten werden viele aufstehen gegen den König des Südens.“ (Dan 11,13–14a) Er deutet Antiochos den Großen an, der in Verachtung der Trägheit Ptolemaios’ Philopators – deswegen, weil er Agathokleia, die Zitherspielerin, und deren Bruder zugrunde richtete und Agathokles selbst als Beischläfer hatte, den er nachher als General über Ägypten einsetzte – ein unglaublich großes Heer aus den oberen Gebieten Babylonien versammelte. Nach dem Tod des Ptolemaios Philopator beging er Vertragsbruch und rückte mit seinem Heer gegen dessen Sohn vor, der damals vier Jahre alt war und Ptolemaios Epiphanes genannt wurde. Agathokles aber war derart sittenlos und arrogant, dass die Provinzen, die zuvor Ägypten untertan gewesen waren, sich auflehnten und Ägypten selbst von Aufständen gequält wurde, ja dass sogar Philipp, der König der Makedonen und Antiochos der Große Frieden schlossen und gegen Agathokles und Ptolemaios Epiphanes unter der Bedingung kämpften, dass jeder für sich die nächstgelegenen Städte aus dem Reich des Ptolemaios seinem jeweiligen Reich anschließe. Und dies ist es, was er jetzt sagt, dass viele sich gegen den König des Südens erheben würden, gegen Ptolemaios Epiphanes, der in kindlichem Alter war. „Auch die Söhne der Pflichtvergessenen deines Volkes werden sich rühmen und die Vision erfüllen, und zugrunde gehen.“ (Dan 11,14b) [...] Während Antiochos Judäa beherrschte, wurde Skopas gesandt, der Sohn des Aetholus und Feldherr der Partei des Ptolemaios, und kämpfte heftig gegen Antiochos und nahm Judäa ein. Er nahm die Elite der Partei des Ptolemaios mit sich und kehrte nach Ägypten zurück.

102D.

**Hier. in Dan. 11,15–16, Z. 1078–1101; CChr.SL 75A, p. 909–910 Glorie
= FrGrHist 260 F *46**

„Et veniet rex aquilonis et comportabit aggerem, et capiet urbes munitissimas; et braccia austri non sustinebunt, et consurgent electi eius ad resistendum, et non erit fortitudo. Et faciet veniens super eum iuxta placitum suum, et non erit qui stet contra faciem eius; et stabit in terra inclyta, et consume-
tur in manus eius. ‘Antiochus enim Magnus, volens recuperare Iudaeam et
Syriam et urbes plurimas, Scopam ducem Ptolomaei iuxta fontes Iordanis,
ubi nunc Paneas condita est, inito certamine fugavit et cum decem milibus
armatorum obsedit clausum Sidone, ob quem liberandum misit Ptolomaeus
duces inclytos Eropum et Menoclea et Damoxenum, sed obsidionem solvere
non potuit donec, fame superatus, Scopas manus dedit et nudus cum sociis
dimissus est; quodque ait: ‘Comportabit aggerem’, illud significat: quod
praesidium Scopiae in arce Hierosolymorum, annitentibus Iudaeis, multo
tempore oppugnaverit et ceperit, et alias urbes – quae prius a Ptolomaei
partibus tenebantur – Syriae et Ciliciae et Lyciae – eo enim tempore captae
sunt Aphrodisias et Soloe et Zephyrion et Mallos et Anemurium et Selenus
et Coracesium et Corycus et Andriace et Limyra et Patra et Xanthus et ad
extremum Ephesus, de quibus universis et graeca et romana narrant histo-
ria–. [...]

„Und der König des Nordens wird kommen und einen Wall aufschütten, und er wird Städte einnehmen, die sehr befestigt sind; und die Macht des Südens wird es nicht durchhalten, und seine Auserwählten werden sich erheben, um Widerstand zu leisten, und Kampfesmut wird es nicht geben. Und der, der kommt, wird tun nach seinem Willen, und es wird keinen geben, der seinem Angesicht widerstehen kann. Und er wird auf dem berühmten Land stehen und es wird in seine Hände aufgezehrt werden.“ (Dan 11,15–16) Da nämlich Antiochos der Große Judäa, Syrien und sehr viele Städte wiedergewinnen wollte, schlug er Skopas, den Feldherrn des Ptolemaios, bei den Jordanquellen, wo nun Paneas gegründet ist, zu Beginn des Gefechts in die Flucht. Mit zehntausend Bewaffneten belagerte er das abgeriegelte Sidon. Um dieses zu befreien, entsandte Ptolemaios die berühmten Feldherrn Eropus, Menokles und Damoxenos, aber er konnte die Belagerung nicht stoppen, bis Skopas sich vom Hunger überwältigt ergab und nackt mit seinen Gefährten weggeschickt wurde. Und wenn er sagt: „er wird einen Wall aufschütten“, dann bedeutet dies, dass er den Posten des Skopias auf der Zitadelle in Jerusalem

mit Unterstützung der Juden lange Zeit belagerte und einnahm, und auch die anderen Städte, die zuvor von den Parteigängern des Ptolemaios beherrscht wurden – in Syrien, Kilikien und Lykien. Denn zu jener Zeit wurden Aphrodisias, Soloi, Zephyrion, Mallos, Anemurion, Selinus, Korakesion, Korykos, Andriake, Limyra, Patara, Xanthos und schließlich Ephesos eingenommen. Über alle diese Begebenheiten berichtet die griechische und römische Historiographie –.

103D.

**Hier. in Dan. 11,17–19, Z. 1111–1145; CChr.SL 75A, p. 911–912 Glorie
= FrGrHist 260 F *47**

*,Et ponet faciem suam ut veniat ad tenendum universum regnum eius, et recta faciet cum eo et filiam feminarum dabit ei, ut evertat ,illum‘ (hoc est ,Ptolomaeum‘, sive ,illud‘ id est ,regnum eius‘).‘ Volens Antiochus non solum Syriam et Ciliciam et alias provincias, quae Ptolomaei fuerant
5 partium, possidere sed in Aegyptum quoque regnum suum extendere, filiam suam Cleopatram per Euclem Rhodium septimo anno regni adolescentis despondit Ptolomaeo, et tertio decimo anno tradidit, data ei dotis nomine omni Coele-Syria et Iudaea. Filiam autem feminarum per πλεονασμόν vocat, ut est illud poeticum: ,sic ore locutus‘, et ,vocemque his auribus hausi.‘
10 ,Et non stabit, nec illius erit. Et convertet faciem suam ad insulas et capiet multas, et cessare faciet principem opprobrii sui, et opprobrium eius conver-
tetur in eum. Et convertet faciem suam ad imperium terrae suae, et impinget et corruet, et non invenietur.‘ Neque enim obtinere potuit Aegyptum, quia Ptolomaeus Epiphanes et duces eius, sentientes dolum, cautius se egerunt,
15 et Cleopatra magis viri partes quam parentis fovit. Unde vertit se ad Asiam et, navali certamine adversum plurimas insulas dimicans, cepit Rhodum et Samum et Colophona et Phoea et alias multas insulas; sed occurrit ei Scipio Nasica cum fratre suo Publio Scipione Africano qui Hannibalem vicerat – cum enim consul Nasica frater Africani hebetioris esset ingenii, et
20 contra regem potentissimum senatus ei nollet bellum credere, spontaneam legationem obtulit Africanus pro fratris iniuria –; victus ergo Antiochus, intra Taurum regnare iussus est, et inde fugit ad Apamiam ac Susam, et ultimas regni sui penetravit urbes; cumque adversum Elymaeos pugnaret, cum omni est deletus exercitu.*

„Und er wird sein Angesicht darauf ausrichten, dass er kommt, um dessen
 ganzes Reich zu bekommen, und er wird recht handeln an ihm und er wird
 ihm seine weibliche Tochter geben, damit sie ‚ihn‘ (*illum*) zugrunde richte
 (‚ihn‘ heißt ‚Ptolemaios‘ oder ‚es‘ (*illud*), also ‚sein Reich‘).“ (Dan 11,17a) 5
 Da Antiochos nicht nur Syrien und Kilikien und die anderen Provinzen, die
 auf der Seite des Ptolemaios gewesen waren, besitzen, sondern sein Reich
 auch auf Ägypten ausdehnen wollte, verlobte er seine Tochter Kleopatra
 durch Vermittlung des Rhodiens Eukles im siebten Jahr der Herrschaft des
 Jünglings, und im dreizehnten Jahr übergab er sie ihm dann mit Koilesy- 10
 rien und Judäa als Mitgift. „Weibliche Tochter“ aber nennt er sie pleonas-
 tisch, vergleichbar mit poetischen Ausdrücken wie „so sprach er mit seinem
 Mund“ und „die Stimme habe ich mit diesen Ohren gehört.“ „Und er wird
 nicht bestehen, und es wird nicht ihm gehören. Und er wird sein Angesicht
 hin zu den Inseln richten und viele besetzen, und er wird bewirken, dass
 der Mächtige mit seiner Schande aufhört und seine Schande wird auf ihn 15
 zurückkommen. Und er wird sein Angesicht richten zur Herrschaft seines
 Reiches, und er wird anstoßen und zugrunde gehen und nicht gefunden
 werden.“ (Dan 11,17b–19) Denn er konnte Ägypten nicht beherrschen, weil
 Ptolemaios Epiphanes und seine Feldherren sich aus Gründen der List ganz
 vorsichtig verhielten und Kleopatra mehr auf Seiten ihres Mannes als auf 20
 Seiten ihres Vaters stand. Daher wandte er sich nach Kleinasien, kämpfte
 in Seeschlachten gegen mehrere Inseln, nahm Rhodos, Samos, Kolophon,
 Phokaia und viele andere Inseln ein. Doch Scipio Nasica kam ihm in die
 Quere zusammen mit seinem Bruder Publius Scipio Africanus, der Hannibal
 besiegt hatte – da nämlich der Konsul Nasica, der Bruder des Africanus, 25
 ziemlich stumpfsinnig war und der Senat ihm keinen Krieg gegen einen
 äußerst mächtigen König anvertrauen wollte, bot Africanus freiwillig eine
 Gesandtschaft für das Unrecht an seinem Bruder an –; nachdem Antiochos
 also besiegt war, befahl man ihm, innerhalb des Taurus zu regieren, und von
 dort floh er nach Apameia und Susa, und er durchdrang die äußersten Städte 30
 seines Reiches. Und als er gegen die Elymäer kämpfte, wurde er mit dem
 ganzen Heer ausgerottet.

104D.

**Hier. in Dan. 11,28b–30a, Z. 119–144; CChr.SL 75A, p. 919–920 Glorie
= fr. 43T Harnack = fr. 30Q Ramos Jurado = FrGrHist 260 F *50**

- ,Et cor eius adversum testamentum sanctum; et faciet et revertetur in terram suam. Statuto tempore revertetur et veniet ad austrum, et non erit priori simile novissimum. Et venient trieres et Romani, et percutietur‘ (sive, ut alius interpretatus est, ‚et comminabuntur ei‘). ‘ Et graeca et romana narrant historia: postquam reversus est Antiochus, expulsus ab Aegyptiis, venisse eum*
5 *in Iudaeam, hoc est adversum testamentum sanctum, et spoliasse templum et auri tulisse quamplurimum; positoque in arce praesidio Macedonum, reversum in terram suam; et post biennium rursum contra Ptolomaeum exercitum congregasse et venisse ad austrum; cumque duo fratres Ptolomaei Cleopatrae filii quorum avunculus erat obsiderentur Alexandriae, legatos venisse*
10 *romanos – quorum unus Marcus Popilius Laenas, cum eum stantem invenisset in littore et senatusconsultum dedisset –: quod iubebatur ab amicis populi romani recedere et suo imperio esse contentus – et ille responsionem ad amicorum consilium distulisset, orbem dicitur fecisse in arenis baculo quem*
15 *tenebat manu et circumscripsisse regem atque dixisse: ‚Senatus et populus romanus praecipunt, ut in isto loco respondeas quid consilii geras;‘ quibus dictis ille perterritus ait: ‚Si hoc placet senatui et populo romano, recedendum est,‘ atque ita statim movit exercitum –; percussus autem esse dicitur, non quo interierit sed quo omnem arrogantiae perdiderit magnitudinem.*

- „Und sein Herz wird gerichtet sein gegen den heiligen Bund; und er wird es tun und in sein Land zurückkehren. Zur festgesetzten Zeit wird er zurückkehren und nach Süden kommen, und das Letzte wird dem Vorigen nicht ähnlich sein. Und es werden Galeeren kommen und die Römer, und er wird
5 zerschlagen werden (oder, wie ein anderer übersetzt hat: ‚und sie werden ihn bedrohen.‘).“ (Dan 11,28–30) Sowohl die griechische als auch die römische Geschichtsschreibung erzählen: Nachdem Antiochos zurückgekehrt und von den Ägyptern vertrieben worden war, sei er nach Judäa gekommen, d.h. gegen den heiligen Bund, und habe den Tempel ausgeraubt und so viel
10 Gold wie möglich mitgenommen. Nachdem sich eine Schutzmannschaft der Makedonen auf der Zitadelle positioniert habe, sei er in sein Land zurückgekehrt. Und zwei Jahre später habe er wiederum ein Heer gegen Ptolemaios versammelt und sei in den Süden gekommen. Und als die beiden Brüder des Ptolemaios, die Söhne der Kleopatra, deren Onkel er war, Alexandria besetzt
15 hielten, seien römische Gesandte gekommen – Marcus Popilius Laenas war

einer von ihnen. Als der ihn am Strand stehen sah und ihm den Senatsbeschluss überbracht hatte, der zum Inhalt hatte, dass er von den Freunden des römischen Volkes abziehen und sich mit seinem Königreich begnügen solle, er jedoch die Antwort erst nach einer Beratung mit seinen Freunden geben wollte, da soll er, wie man sagt, mit einem Stab, den er in der Hand hielt, einen Kreis im Sand um den König herum gezogen und gesagt haben: ‚Der Senat und das römische Volk befehlen, dass du hier an Ort und Stelle sagst, welche Pläne Du hast.‘ Nach diesen Worten gab jener völlig eingeschüchtert zur Antwort: ‚Wenn der Senat und das römische Volk das so beschlossen haben, muss man sich zurückziehen.‘ Und damit setzte er auch sofort sein Heer in Bewegung. Es heißt aber, dass er niedergeschlagen wurde, nicht zu dem Zweck, damit er zugrunde gehe, sondern damit er seine große Anmaßung verlöre.

105D.

**Hier. in Dan. 11,30b, Z. 154–161; CChr.SL 75A, p. 921 Glorie
= fr. 43T Harnack = fr. 30Q Ramos Jurado et al.**

„Et revertetur, et indignabitur contra testamentum sanctuarii, et faciet ac revertetur, et cogitabit de his qui dereliquerunt testamentum sanctuarii.‘ Haec plenius in Machabaeorum gestis legimus: quod, postquam de Aegypto eum repulere Romani, indignans venerit contra testamentum sanctuarii, et ab his invitatus sit qui dereliquerant legem Dei et se caeremoniis miscuerant ethnicorum.

„Und er wird zurückkehren, und wird sich entrüsten über den Bund des Heiligtums, und er wird es tun und wird zurückkehren, und wird an die denken, die den Bund des Heiligtums verlassen haben.“ (Dan 11,30) Davon lesen wir mehr in den *Makkabäerbüchern*, nämlich dass er, nachdem ihn die Römer aus Ägypten vertrieben hatten, entrüstet gegen den Bund des Heiligtums vorging und von denjenigen dazu eingeladen wurde, die das Gesetz Gottes verlassen und sich den heidnischen Zeremonien angeschlossen hatten.

106D.

Hier. in Dan. 11,32, Z. 189–193; CChr.SL 75A, p. 922 Glorie
= fr. 43U Harnack = fr. 30R Ramos Jurado et al.

„Et impii in testamento simulabunt fraudulentè; populus autem sciens Deum suum, obtinebit et faciet.‘ Et haec in Machabaeis legimus: quod quidam simulaverint se legis Dei custodes esse et postea cum gentibus fecerint, alii vero permanserint in religione.

- „Und die Bundesbrüchigen werden sich betrügerisch verstellen; das Volk aber, das seinen Gott kennt, wird sich behaupten und handeln.“ (Dan 11,32) Auch davon lesen wir bei den Makkabäern, nämlich dass einige vorgaben, Wächter des Gesetzes Gottes zu sein und nachher mit den Heiden gemeinsame Sache machten, andere aber bei ihrer Religion blieben.

107D.

Hier. in Dan. 11,33, Z. 198–203; CChr.SL 75A, p. 922–923 Glorie
= fr. 43U Harnack = fr. 30R Ramos Jurado et al.

- „Et docti in populo docebunt plurimos; et ruent in gladio et in flamma et in captivitate et in rapina dierum.‘ Quanta Iudaei passi sint ab Antiocho, Machabaeorum libri referunt, et triumphì eorum testimonio sunt qui, pro custodia legis Dei, flammas et gladios et servitutem ac rapinas et poenas ultimas sustinuerunt.*

- „Und die Gelehrten im Volk werden äußerst viele belehren; und sie werden durch das Schwert fallen und durch die Flamme, durch Gefangenschaft und den Raub der Tage.“ (Dan 11,33) Vom Ausmaß dessen, was den Juden von Antiochos an Leid zugefügt wurde,¹ berichten die *Makkabäerbücher*, und als Zeugnis ihres Triumphs fungieren diejenigen, die zum Schutz des Gesetzes Gottes Flammen, Schwert, Knechtschaft, Plünderungen und Todesstrafen über sich ergehen ließen.

Anmerkung:

(1) [Hier. in Dan. 11,33, Z. 200] *Quanta Iudaei passi sint ab Antiocho*
 Von den Leiden der Juden unter Antiochos IV. Epiphanes hatte Porphyrios durch seine Lektüre der Werke des Flavius Josephus sichere Kenntnis, siehe

Porph. Abst. 4,11: Ἰουδαῖοι, πρὶν ὑπ' Ἀντιόχου τὸ πρότερον τὰ ἀνήκεστα παθεῖν εἰς τὰ νόμιμα τὰ ἑαυτῶν.

108D.

**Hier. in Dan. 11,41b, Z. 353–358; CChr.SL 75A, p. 929–930 Glorie
= fr. 43U Harnack = fr. 30R Ramos Jurado et al. = FrGrHist 260 F 55**

„Haec autem solae salvabuntur de manibus eius: Edom et Moab et principium filiorum Ammon.“ ‚Antiochus‘ aiunt ‚festinans contra Ptolomaeum regem austri, Idumaeos et Moabitas et Ammonitas – qui ex latere Iudaeae erant – non tetigit ne, occupatus alio proelio, Ptolomaeum redderet fortiohem.‘

„Aber nur diese werden aus seinen Händen gerettet werden: Edom und Moab und die Elite der Söhne Ammon.“ (Dan 11,41) ‚Antiochos‘, sagt man, habe bei seinem schnellen Zug gegen Ptolemaios, den König des Südens, die Idumäer, Moabiter und Ammoniter – die in der Nachbarschaft Judäas lagen – deswegen nicht angegriffen, um die Stärke des Ptolemaios nicht durch seine eigene Involvierung in eine andere Schlacht zu vermehren. 5

109D.

**Hier. in Gal. 1,1, Z. 1–12; CChr.SL 77A, p. 10 Raspanti
= fr. 19 Harnack = fr. 40 Ramos Jurado et al.**

„Paulus apostolus non ab hominibus neque per hominem, sed per Iesum Christum et Deum Patrem qui suscitavit eum a mortuis.“ Non superbe, ut quidam putant, sed necessarie neque ‚ab hominibus neque per hominem‘ se ‚apostolum‘ esse proponit ‚sed per Iesum Christum et Deum Patrem‘, ut eos qui Paulum extra duodecim apostolos ventilabant et nescio unde subito prorupisse vel a maioribus ordinatum hac auctoritate confunderet. Potest autem et oblique in Petrum et in caeteros dictum accipi quod non ab apostolis ei sit traditum Evangelium, sed ab ipso ‚Iesu Christo‘ qui et illos apostolos elegerat. 5

„Paulus, Apostel nicht von Menschen noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat.“ (Gal 1,1) Nicht aus Hochmut, wie manche meinen,¹ sondern aus Notwendigkeit bringt er vor, dass er weder „von Menschen noch durch einen Menschen Apostel“ ist, „sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater“, 5

um mit diesem Autoritätserweis diejenigen zu verwirren, die wiederholt die bissigen Bemerkungen machten, dass Paulus nicht zu den 12 Aposteln gehöre und von irgendwoher plötzlich auf den Plan getreten oder von den Ältesten dazu eingesetzt worden sei. Man kann dies aber auch als einen
 10 verbalen Seitenhieb gegen Petrus und die anderen auffassen, weil ihm nicht von den Aposteln das Evangelium übermittelt worden sei, sondern von Jesus Christus selbst, der auch jene Apostel auserwählt hatte.

Anmerkung:

(1) [Hier. in Gal. 1,1, Z. 1–12] *Non superbe, ut quidam putant* Harnack (1916, 52 ad fr. 19) ist der Auffassung, dass Hieronymus hier „[s]ehr wahrscheinlich“ auf die „Interpretation“ des Porphyrios, nicht auf die Markions, anspiele. Sicher ist indes nur, dass Porphyrios den *Galaterbrief* kannte und im ersten Buch von *Contra Christianos* Petrus und Paulus kritisierte, siehe dazu Porph. Chr. fr. 1T.–5T. und 71T. Be. sowie Cook (2000, 158–159).

110D.

**Hier. in Gal. 5,10b, Z. 1–6; CChr.SL 77A, p. 164 Raspanti
 = fr. 22 Harnack = fr. 43 Ramos Jurado et al.**

„Qui autem conturbat vos portabit iudicium, quicumque est ille.“ Occulte, inquit, Petrum lacerat, cui supra in faciem restitisse se scribit, quod non recto pede incederet ad Evangelii veritatem; sed nec Paulus tam procaci maledicto de ecclesiae principe loqueretur, nec Petrus dignus qui conturba-
 5 *tae ecclesiae reus fieret.*

„Wer euch aber durcheinander bringt, wird das Gericht ertragen müssen, wer auch immer er sei.“ (Gal 5,10) Indirekt, sagen sie, verunglimpft er [sc. Paulus] hier Petrus, dem er, wie er weiter oben schreibt, ins Angesicht widerstanden habe, weil er nicht geraden Schrittes in der Wahrheit des Evangeliums gewandelt sei.¹ Doch weder würde Paulus mit einer solch unverschämten Lästerung² über den Anführer der Kirche³ sprechen, noch hätte Petrus es verdient, dafür angeklagt zu werden, die Kirche durcheinander gebracht zu haben.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Gal. 5,10b, Z. 2–4] *Occulte, iniquiunt, Petrum lacerat, cui supra in faciem restitisse se scribit, quod non recto pede incederet ad Evangelii veritatem* Vgl. dazu Gal 2,11 und Gal 2,14. Porphyrios hat im ersten Buch von *Contra Christianos* den dort beschriebenen Streit zwischen Paulus und Petrus polemisch gegen die Autorität beider Apostel ausgespielt, siehe dazu Porph. Chr. fr. 1T.–5T. Be.

(2) [Hier. in Gal. 5,10b, Z. 4–5] *tam procaci maledicto* Hieronymus überliefert, dass Porphyrios dem Apostel Paulus im Umgang mit Petrus *proccacitas* („Unverschämtheit, Frechheit“) vorgeworfen habe, siehe dazu Porph. Chr. fr. 1T.–2T. Be. Daher ist es denkbar, dass Hieronymus auch an der vorliegenden Stelle auf diese porphyrianische Kritik anspielt.

(3) [Hier. in Gal. 5,10b, Z. 5] *de ecclesiae principe* Zu dieser Formulierung vgl. Mac. Mgn. Apocr. 3,19,2, p. 146 Goulet, wo Petrus ὁ κορυφαῖος καὶ πρῶτος τῶν μαθητῶν genannt wird.

111D.

Hier. in Gal. 5,12, Z. 1–18; CChr.SL 77A, p. 167–168 Raspani
= fr. 37 Harnack = fr. 44 Ramos Jurado et al.

,Utinam et abscindantur qui vos conturbant.‘ *Quaeritur quomodo Paulus, discipulus eius qui ait: ‘Benedicite maledicentibus vobis‘ et ipse loquens: ‘Benedicite et nolite maledicere‘ et in alio loco: ‘Neque maledici regnum Dei possidebunt‘, nunc et maledixerit eis qui ecclesias Galatiae ‘conturbabant‘ et cum optantis voto maledixerit: ‘Utinam et abscindantur qui vos conturbant.‘* 5 *Tam enim detestanda abscisionis est passio ut et qui invitis eam intulerit legibus publicis puniatur et qui seipsum castraverit infamis habeatur. Ut enim illud, aiunt, verum sit: ‘Vivit in me Christus‘ et hoc: ‘An experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus?’; certe maledictionis vox non potest eius intellegi qui dicit: ‘Discite a me, quia humilis sum et mitis et mansuetus corde‘; et magis putatur Iudaico furore et quadam effrenata insania se non potuisse cohibere quam imitatus esse eum qui, tamquam agnus, coram tondente se non aperuit os suum, et maledicentibus non remaledixit; tradidit autem se morti condemnatus.* 10

„Dass sie doch kastriert werden mögen, die Euch aufwühlen!“ (Gal 5,12) Man fragt sich, wie Paulus,¹ der Schüler dessen, der sagt: „Segnet diejenigen, die euch verfluchen!“ (Lk 6,28), und der sogar selbst sagt: „Segnet und flucht nicht!“ (Röm 12,14), und an einer anderen Stelle: „Auch werden Lasterer das
 5 Königreich Gottes nicht in Besitz nehmen.“ (1 Kor 6,10), [– man fragt sich also,] wie der nun diejenigen sogar verfluchen konnte, die die Gemeinden Galatiens „aufzuwühlen pflegten“, ja wie er sogar verstärkt durch sein eigenes Wünschen sie verfluchen konnte: „Dass sie doch kastriert werden mögen, die Euch aufwühlen!“ Denn so abscheulich ist das Leiden, das mit einer Kast-
 10 ration einhergeht, dass sowohl der, der sie jemandem gegen seinen Willen zufügt, nach den Gesetzen des Gemeinwesens bestraft wird, als auch der, der sich selbst kastriert hat, jeglichen guten Rufs verlustig geht. Wenn auch dies, sagen sie, wahr sein könne: „Christus lebt in mir“ (Gal 2,20) und dies: „Oder sucht ihr einen Beweis Christi, der in mir spricht?“ (2 Kor 13,3), so könne
 15 doch mit Sicherheit bei demjenigen keine Stimme des Fluchs erkannt werden, der sagt: „Lernt von mir, denn ich bin demütig und sanftmütig und milden Herzens.“ (Mt 11,29). Und man meint, dass er sich eher durch seine jüdische Raserei und einen entfesselten Wahnsinn nicht beherrschen konnte als den nachzuahmen, der wie ein Lamm vor dem Scherer seinen Mund nicht aufge-
 20 macht hat noch die Schmähungen der Schmähenden erwidert hat (Jes 53,7; 1 Petr 2,23); denn er, der verurteilt war, übergab sich dem Tod.

Anmerkung:

(1) [Hier. in Gal. 5,12, Z. 1–2] *Quaeritur quomodo Paulus* Harnack (1916, 63 ad fr. 37) ist sich im Zweifel darüber, ob dieser Text porphyrianische Kritik rezipiert. Gegen Ende seiner Ausführungen ad Gal 5,12 schreibt Hieronymus lediglich, dass „Heiden“ die geäußerten Kritikpunkte Paulus vorwerfen könnten:

Hic locus si quando ab ethnicis reprehenditur, quomodo eis responderi possit ostendimus. Nunc a nobis contra haereticos proferatur, Marcionem videlicet et Valentinum et omnes qui contra vetus latrant Testamentum, qua ratione illi qui creatorem sanguinarium, severum bellatorem et tantum iudicem criminantur hoc in Apostolo Dei boni valeant excusare.

„Falls diese Bibelstelle einmal von Heiden getadelt wird, haben wir gezeigt, wie ihnen geantwortet werden könnte. Nun soll sie aber gegen die Häretiker angeführt werden, d.h. gegen Markion und Valentinus und alle, die gegen das *Alte Testament* anbellern: Wie können sie, die den Schöpfer als blutrünstig, als harten Krieger und nur als Richter anklagen, das beim Apostel eines guten Gottes entschuldigen?“ (Hier. in Gal. 5,12, Z. 39–46, p. 168–169 Raspaniti).

Die Argumentation des Hieronymus zielt also darauf, den vorliegenden Bibelvers aufgrund seiner theologischen Härte gegen die von den Markioniten vollzogene Abspaltung des *Alten* vom *Neuen Testament* zu instrumentalisieren (Harnack 1916, 63 ad fr. 37).

112D.

Hier. in Matth. 15,17, Z. 1507–1522; CChr.SL 77, p. 131 Hurst/Adriaen = fr. 56 Harnack = fr. 35 Ramos Jurado et al.

,Non intellegitis quia omne quod intrat in os in ventrem vadit et in secessum emittitur? ‘Omnia evangeliorum loca apud hereticos et perversos plena sunt scandalis. Et ex hac sententiola quidam calumniantur quod Dominus physicae disputationis ignarus putet omnes cibos in ventrem ire et in secessum digeri cum statim infusae escae per artus et venas ac medullas nervosque fundantur; unde et multos qui vitio stomachi perpetem sustineant vomitum post cenas et prandia statim evomere quod ingesserint et tamen corpulentos esse quia ad primum tactum liquidior cibus et potus per membra fundantur. Sed istiusmodi homines dum volunt alterius imperitiam reprehendere ostendunt suam. Quamvis enim tenuis umor et liquens esca cum in venis et artubus concocta fuerit et digesta per occultos meatus corporis quos Graeci πόροι vocant ad inferiora dilabitur et in secessum vadit.

„Versteht ihr denn nicht, dass alles, was in den Mund eingeht, in den Bauch geht und in den Abort ausgestoßen wird?“ (Mt 15,17) Alle Evangelienpassagen sind bei den Häretikern und den Verkehrten voller Anstöße. Aufgrund dieses Ausspruchs jedenfalls kritisieren einige böswillig, dass der Herr, unbewandert in der Debatte um Abläufe im Körper,¹ der Meinung sei, dass Speisen in den Bauch gingen und in den Abort hinein verdaut würden, obwohl sich doch die aufgenommenen Speisen sofort durch Glieder, Venen, Mark und Muskeln ergössen; viele, die aufgrund von Bauchschmerzen sich beständig erbrechen, würden daher das, was sie gegessen haben, nach Mittags- und Frühmahlzeiten wieder erbrechen und seien trotzdem korpulent, weil die beim ersten Kontakt flüssigere Nahrung und das Getränk durch die Glieder sich ergössen. Doch solche Menschen zeigen, während sie die Unkenntnis eines anderen tadeln wollen, gerade dadurch ihre eigene. Denn obwohl leichte Flüssigkeit und flüssige Speise in Venen und Gliedern verdaut werden, gleiten sie doch auf verborgenen Gängen des Körpers, die die Griechen πόροι (,poroi‘) nennen, nach unten und gehen dann in den Abort.

Anmerkung:

(1) [Hier. in Matth. 15,17, Z. 1510–1511] *Et ex hac sententiola quidam calumniantur quod Dominus physicae disputationis ignarus* Harnack (1916, 81 ad fr. 56) ist der Auffassung, dass diese Kritik an der angeblichen Unkenntnis Christi über die Abläufe der Digestion beim Menschen „in erster Linie“ Porphyrios zuzutrauen sei. Cook (2000, 141–142) stimmt unter Hinweis auf Porph. Chr. fr. 9 Harnack (= Porph. Chr. fr. 45F. Be.) zu, wo allerdings nicht von der Unkenntnis Christi, sondern von jener der Evangelisten die Rede ist, die weder in „weltlichen Dingen/Belangen“ (*in saecularibus*) noch in den „göttlichen Schriften“ (*in scripturis divinis*) Bescheid wüssten. Magny (2014, 73), die das vorliegende Textstück für porphyrianisch hält, deutet das Argument als Angriff auf Jesu Göttlichkeit, wobei sie den Vorwurf der „Unwissenheit“ (*ignarus*) unbeachtet lässt: Porphyrios habe die Ausführungen Jesu als Beleg dafür verstanden, dass er nur ein Mensch mit einem ganz normalen Verdauungssystem sei und eben kein Gott.

113D.

Hier. in Matth. 21,21, Z. 1438–1456; CChr.SL 77, p. 191–192 Hurst/
Adriaen

= fr. 3 Harnack = fr. 36 Ramos Jurado et al.

5 *,Respondens autem Iesus ait eis: Amen dico vobis: Si habueritis fidem et non haesitaveritis, non solum de ficulnea facietis sed et si monti dixeritis: Tolle et iacta te in mare, fiet. ‘ Latrant contra nos gentilium canes in suis voluminibus quos ad impietatis propriae memoriam reliquerunt adserentes*
10 *apostolos non habuisse fidem quia montes transferre non potuerint. Quibus nos respondebimus multa facta esse signa a Domino iuxta Iohannis evangelistae testimonium quae si scripta essent mundus capere non posset, non quo mundus volumina capere non potuerit quae potest quamvis multiplicia sint unum armariolum vel unum capere scrinium, sed quo magnitudinem*
15 *signorum pro miraculis et incredulitate ferre non possit. Igitur et haec credimus fecisse apostolos sed ideo scripta non esse ne infidelibus contradicendi maior daretur occasio. Alioquin interrogemus eos utrum credant his signis quae scripta narrantur annon, et cum incredulos viderimus, consequenter probabimus nec maioribus eos credituros fuisse qui minoribus non crediderint. Hoc adversum illos.*

„Jesus aber antwortet und spricht zu ihnen: ‚Amen, ich sage euch: Wenn ihr Glauben habt und nicht unentschlossen seid, werdet ihr nicht nur am Feigenbaum so handeln, sondern wenn ihr zu einem Berg sprecht: Erhebe dich und wirf dich ins Meer, dann wird es geschehen.‘“ (Mt 21,21) Es bellen gegen uns die Hunde der Heiden¹ in ihren Büchern, die sie zur Erinnerung an ihre eigene Unfrömmigkeit hinterlassen haben, indem sie bekräftigen, dass die Apostel keinen Glauben gehabt hätten, weil sie nicht imstande gewesen seien, Berge zu versetzen². Diesen werden wir entgegen, dass gemäß dem Zeugnis des Evangelisten Johannes viele Zeichen vom Herrn getan worden sind, die, wenn man sie aufschriebe, die Welt nicht fassen könnte (Joh 21,25). Der Grund hierfür liegt nicht so sehr darin, dass die Welt die Bücherbände nicht fassen könnte, die doch – es seien noch so viele – ein einziges Bücherschränkchen bzw. eine einzige Büchertasche fassen könnte. Vielmehr liegt er darin, dass die Welt die Erhabenheit der Zeichen wegen der Wunder und der Ungläubigkeit nicht ertragen könnte. Folglich glauben wir, dass die Apostel auch diese Dinge getan haben, dass sie jedoch deswegen nicht aufgeschrieben worden sind, um den Ungläubigen nicht noch eine größere Gelegenheit zum Widerspruch zu geben. Im Übrigen wollen wir sie fragen, ob sie den Zeichen glauben, die in schriftlicher Erzählung vorliegen oder nicht. Sollten wir sehen, dass sie ungläubig sind, werden wir folgerichtig beweisen, dass diejenigen nicht an Bedeutenderes geglaubt hätten, die an das Unbedeutendere nicht glaubten. Dieses Argument sei gegen jene vorgebracht.

Anmerkungen:

(1) [Hier. in Matth. 21,21, Z. 1441–1442] *Latrant contra nos gentilium canes* Die rhetorische Animalisierung (*canes*) von Christengegnern ist eine gängige Strategie im Rahmen literarischer Polemik und Feindbildkonstruktion. Auch Porphyrios wird von verschiedenen christlichen Autoren des Öfteren auf diese Art angegriffen, siehe dazu Porph. Chr. fr. 37F. Be. Anm. 3. Speziell das „Bellen“ (*latrant*), wodurch sowohl die verbale Aggressivität der Angriffe als auch die angebliche inhaltlich-sachliche Unvernünftigkeit des Gesagten in Szene gesetzt wird, bezieht Hieronymus auch auf Porphyrios, siehe dazu Porph. Chr. fr. 69T. Be.: *latrat Porphyrius*.

(2) [Hier. in Matth. 21,21, Z. 1443–1444] *adserentes apostolos non habuisse fidem quia montes transferre non potuerint* Wie Rückschlüsse aus Porphyrios sicher zuweisbarem Material bei Didymos dem Blinden nahele-

gen, hat Porphyrios in der Tat diesen Einwand gegen die Apostel erhoben, wohl um den Vers *ad absurdum* zu führen (Cook 2000, 143–144), siehe dazu Porph. Chr. fr. 64T. Be. Anm. 7.

114D.

**Hier. in Matth. 27,45, Z. 1750–1755; CChr.SL 77, p. 273 Hurst/Adriaen
= fr. 14 Harnack = fr. 38 Ramos Jurado et al.**

„A sexta autem hora tenebrae factae sunt super universam terram usque ad horam nonam. ‘ Qui scripserunt contra evangelia suspicantur deliquium solis quod certis statutisque temporibus accidere solet discipulos Christi ob imperitiam super resurrectione Domini interpretatos, cum defectus solis
5 *numquam nisi ortu lunae fieri soleat.*

„Aber von der sechsten Stunde an kam Dunkelheit über die ganze Erde bis zur neunten Stunde.“ (Mt 27,45) Diejenigen, die gegen die Evangelien geschrieben haben, mutmaßen, dass die Jünger Christi eine Sonnenfinsternis, die zu ganz bestimmten Zeiten zu geschehen pflegt, ob ihrer Unwissenheit auf die Auferstehung des Herrn hin gedeutet haben,¹ obwohl doch eine Sonnenfinsternis ausschließlich beim Aufgang des Mondes zu geschehen pflegt.

Anmerkung:

(1) [Hier. in Matth. 27,45, Z. 1751–1754] *Qui scripserunt contra evangelia suspicantur deliquium solis quod certis statutisque temporibus accidere solet discipulos Christi ob imperitiam super resurrectione Domini interpretatos* Nach Meinung Harnacks (1916, 50 ad fr. 14) hat Porphyrios „sehr wahrscheinlich“ diese Kritik geäußert. Cook (2000, 146–147) weist darauf hin, dass das im vorliegenden Zusammenhang zentrale Argument der *imperitia* der Jünger sich auch in einem echten, bei Hieronymus überlieferten Porphyrios-Fragment nachweisen lässt. Dort ist zwar nicht von der Unkenntnis der Jünger, wohl aber von jener der Evangelisten die Rede, die weder in „weltlichen Dingen/Belangen“ (*in saecularibus*) noch in den „göttlichen Schriften“ (*in scripturis divinis*) Bescheid wüssten (Porph. Chr. fr. 45F. Be.). Dass es sich bei der Finsternis, die während der Kreuzigung Jesu eingetreten sein soll, um eine Sonnenfinsternis handelte, deutet bereits das *Lukasevangelium* an: Καὶ ἦν ἡδὴ ὥσεὶ ὥρα ἑκτη καὶ σκότος ἐγένετο

ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος (Lk 23,44–45). Während sich Hieronymus in seinem Kommentar ad Mt 27,45 gegen eine Sonnenfinsternis-Interpretation wehrt, um letztlich auch die von den Gegnern aufgebrachte Implikation einer rationalen Erklärbarkeit des Naturereignisses (*certis statutisque temporibus accidere solet*) zu vermeiden (vgl. Bauer 1909, 478), ist Origenes anderer Auffassung: Er deutet das Ereignis ausgehend von der lukianischen Erzählung als Sonnenfinsternis, führt diese jedoch auf göttliches Wunderwirken zurück. Überdies spricht er davon, dass es zur Regierungszeit des Tiberius, während dessen Herrschaft Jesus gekreuzigt worden sein soll, eine Sonnenfinsternis gegeben habe (τῆς ἐπὶ Τιβερίου Καίσαρος ἐκλείψεως), über die Phlegon von Tralleis im 13. oder 14. Buch seiner *Chronik* berichtet habe (Orig. Cels. 2,33).

115D.

**Hier. in Os. 1,2, Z. 75–79, 118–132; CChr.SL 76, p. 8–9 Adriaen
= fr. 45(a) Harnack = fr. 31 Ramos Jurado et al.**

„Et dixit Dominus ad Osee: Vade, sume tibi uxorem fornicationum ac filios fornicationum quia fornicans fornicabitur terra a domino. LXX: Et dixit Dominus ad Osee: Vade, tolle tibi uxorem fornicationis et filios fornicationis quia fornicans fornicabitur terra post dominum.“ [...] Si quis autem contentiosus, et maxime gentilium, noluerit figuraliter dictum recipere, et irriserit prophetam fornicariae copulatum, opponamus ei illud, quod solet laudare Graecia, et philosophorum scholae concinunt. Qua ratione praedicent virum eruditissimum Xenocratem, qui Polemonem luxuriosissimum iuvenem inter psaltrias atque tibicines et impudicas mulieres ebrium et hedera coronatum fecit oboedire sapientiae, et adolescentem turpissimum mutavit in sapientissimum philosophorum. Cur Socratem ad caelum levent, qui Phaedonem, ex cuius nomine Platonis liber est, de lupanari, ob crudelitatem et avaritiam domini, multorum libidini servientem, in Academiam transtulerit? Et quicquid illi iam de philosophiae magistris responderint, nos ad prophetae defensionem referimus. Haec adversum ethnicos et eos qui ethnicorum sunt similes, dixerimus.

„Und der Herr sprach zu Hosea: Geh, nimm dir eine hurerische Ehefrau und Hurenkinder, weil das Land Hurerei treibend vom Herrn wegehuren wird. LXX: Und der Herr sprach zu Hosea: Geh, nimm dir eine hurerische Ehefrau und Hurenkinder, weil das Land Hurerei treibend hinter dem Herrn

- 5 nachhuren wird.“ (Hos 1,2) [...] Wenn aber irgendein Polemiker, v.a. von den Heiden, dies nicht als bildlich gesprochen aufnehmen will, und darüber spotten sollte, dass der Prophet Geschlechtsverkehr mit einer Hure hatte,¹ halten wir dies dagegen, was Griechenland gutzuheißen pflegt und worin die Philosophenschulen übereinstimmen: wie sie den äußerst gebildeten Xenokrates rühmen, der den äußerst schwelgerischen Jüngling Polemon, der mit Efeu bekränzt dem Alkohol frönte in der Gesellschaft von Zither- und Flötenspielerinnen sowie unzüchtigen Frauen, zum Gehorsam gegenüber der Weisheit brachte. Dadurch verwandelte er einen äußerst schändlichen jungen Mann in einen äußerst weisen Philosophen. Warum sollten sie Sokrates in den Himmel heben, der Phaidon, nach dem das Buch Platons benannt ist, aus dem Bordell wegen der Grausamkeit und Gier seines Herrn in die Akademie holte, obwohl er der Wollust vieler zu Diensten war? Und was auch immer jene schon im Hinblick auf die Lehrer der Philosophie geantwortet haben, das nutzen wir als Verteidigung für den Propheten. Dies würden wir wohl gegen die Heiden und solche, die ihnen ähnlich sind, sagen.

Anmerkung:

(1) [Hier. in Os. 1,2, Z. 118–120] *Si quis autem contentiosus, et maxime gentilium, noluerit figuraliter dictum recipere, et irriserit prophetam fornicariae copulatum* Die hier geäußerte anonyme pagane Kritik stimmt inhaltlich überein mit zwei Aussagen des Porphyrios über die „jüdischen Schriften“ (genauer gesagt: über den *Pentateuch*), nämlich dass sie seiner Auffassung nach erstens moralisch-verwerfliche Inhalte präsentieren (μοχθηρία τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν) und dass sie zweitens nicht im allegorischen Sinne, sondern wörtlich verstanden werden müssten (Porph. Chr. fr. 6F. Be. = Eus. HE 6,19,4). Dass der Geschlechtsverkehr mit einer Prostituierten für einen Propheten Gottes moralisch unangebracht ist, ist als pagan-platonisches Argument durchaus denkbar. Und dass die paganen Kritiker, auf die Hieronymus anspielt, ein wörtliches Verständnis dieser Passage einforderten, geht ebenfalls aus dem vorliegenden Text hervor (*noluerit figuraliter dictum recipere*), vgl. Cook (2004, 184). Überdies ist das in der *Hosea*-Passage vermittelte Gottesbild vom platonisch-philosophischen Standpunkt aus problematisch, zeichnet es doch einen Gott, der seinen Propheten zu einer Prostituierten schickt und sich dadurch in seiner moralischen Integrität selbst bloßstellt.

116D.

**Hier. in Os. 1,8–9, Z. 302–316; CChr.SL 76, p. 14 Adriaen
= fr. 45(b) Harnack = fr. 31 Ramos Jurado et al.**

*Si quis autem contentiosus interpres noluerit recipere ista, quae diximus, sed meretricem nomine Gomer filiam Debelaim, primum et tertium masculos, secundam, quae media est, feminam intellexerit procreasse, hoc volens scripturam sonare quod legitur, respondeat quomodo in Hiezechiel illud exponat, ubi iubetur a Domino portare iniquitates domus Israel, id est 5
decem tribuum, et trecentis nonaginta diebus in uno latere sinistro dormire perpetuo, licet in LXX centum et nonaginta scripti sint, et dormire ita ut numquam evigilet, nec mutet latus, nisi forte sopore satiatius paululum aperuerit oculos ad sumendum sordidissimum cibum subcinericii panis, qui de frumento et hordeo, et faba et lente et milio coctus sit in humano stercore. 10
Hoc enim rerum natura non patitur, ut quisquam hominum per trecentos nonaginta dies in uno semper latere dormiat.*

Für den Fall aber, dass irgendein polemischer Ausleger das, was wir gesagt haben, nicht akzeptieren will,¹ sondern [den Text so] verstehen sollte, dass eine Hure namens Gomer, die Tochter Debelaims, als erstes und drittes Kind Jungen, als zweites, d.h. mittleres Kind ein Mädchen geboren hat, und somit will, dass die Schrift das aussagt, was zu lesen ist, dann möge er antworten, 5
wie er die Stelle bei Hesekiel erklärt, wo ihm vom Herrn befohlen wird, die Ungerechtigkeiten des Hauses Israel zu tragen, d.h. der zehn Stämme, und während 390 Tagen dauernd nur auf der linken Seite zu schlafen, wenn auch in der *Septuaginta* von 190 Tagen die Rede ist – und zwar so zu schlafen, 10
dass er nie aufwacht und die Seite nicht wechselt, es sei denn freilich, dass er vom Schlaf gesättigt ein wenig die Augen öffnen müsste, um die äußerst schmutzige Nahrung des in Asche gebackenen Brotes zu sich zu nehmen, die auf menschlichem Kot gekocht worden sei aus Weizen, Gerste, Bohnen, Linsen und Hirse (vgl. Hes 4,4–13). Dies lässt nämlich die Natur nicht zu, dass ein Mensch 390 Tage lang immer auf einer einzigen Seite des Körpers 15
schläft.

Anmerkung:

(1) [Hier. in Os. 1,8–9, Z. 302–303] *Si quis autem contentiosus interpres noluerit recipere ista* Vgl. dazu Hier. in Os. 1,2, Z. 118: *Si quis autem con-*

tentiosus, et maxime gentilium; dazu und zur Kritik am Geschlechtsverkehr Hoseas mit einer Prostituierten siehe Porph. Chr. fr. 115D. Be. Anm. 1.

117D.

**Aug. Epist. 102,2; CChr.SL 31B, p. 9 Daur
= fr. 92 Harnack = fr. 3 Ramos Jurado et al.**

(ad Deogratias) [...] I. De resurrectione. Movet quosdam, et requirunt de duabus resurrectionibus quae conveniat promissae resurrectioni, utrumnam Christi an Lazari. ‚Si Christi‘, inquiunt, ‚quomodo potest haec convenire resurrectioni natorum ex semine eius, qui nulla seminis condicione natus est? Si autem Lazari resurrectio convenire asseritur, ne haec quidem congruere videtur, si quidem Lazari resurrectio facta sit de corpore nondum tabescente, de eo corpore quo Lazarus dicebatur; nostra autem multis saeculis post ex confuso eruetur. Deinde si post resurrectionem status beatus futurus est nulla corporis iniuria, nulla necessitate famis, quid sibi vult cibatum fuisse Christum et vulnera monstravisse? Sed si propter incredulum fecit, finxit; si autem verum ostendit, ergo in resurrectione accepta futura sunt vulnera.‘

(an Deogratias) [...] I. Über die Auferstehung. Es bewegt einige und sie haben Fragen bezüglich der zwei Auferstehungen, welche denn der verheißenen Auferstehung entspricht, diejenige Christi oder die des Lazarus?¹ Sie sagen: „Wenn diejenige Christi [der verheißenen Auferstehung entspricht], der doch ganz ohne Sperma geboren wurde, wie kann diese der Auferstehung solcher entsprechen, die aufgrund von Sperma geboren worden sind?² Wenn allerdings bekräftigt wird, dass die Auferstehung des Lazarus [der verheißenen Auferstehung] entspricht, dann scheint auch diese nicht recht zu passen. Denn die Auferstehung des Lazarus geschah an einem Körper, der noch nicht verwest war, an jenem Körper, durch den er als „Lazarus“ identifiziert werden konnte (Joh 11,38–44). Unsere [Auferstehung] hingegen soll sich viele Jahrhunderte später an einem [dann völlig] unidentifizierbaren [Körper] ereignen.³ Zweitens: Wenn nach der Auferstehung ein glückseliger Zustand eintreten soll ohne Schaden am Körper und ohne notwendigen Hunger – was soll das dann bedeuten, dass Christus gegessen und seine Wunden gezeigt hat?⁴ Aber wenn er es wegen eines Ungläubigen getan hat, dann hat er es nur vorgetäuscht; wenn er jedoch die Wahrheit gezeigt hat, dann wird man wohl in der Auferstehung auch Wunden behalten.“⁵

Anmerkungen:

(1) [Aug. Epist. 102,2] *requirunt de duabus resurrectionibus quae conveniat promissae resurrectioni, utrumnam Christi an Lazari* Der vorliegende pagane Einwand aus dem 102. Brief des Augustinus an Deogratias ist die erste von sechs paganen *quaestiones*, die in diesem Brief verhandelt werden. Nicht alle können Porphyrios zweifelsfrei zugeschrieben werden, wenn sich auch Bochet (2011) zuletzt dafür ausgesprochen hat, dass bei allen von Augustinus referierten sechs *quaestiones* die porphyrianische Herkunft wahrscheinlich ist, siehe Näheres dazu bei Porph. Chr. fr. 76F. Be. Anm. 1. Die vorliegende *quaestio* setzt sich mit der Kritik an der christlichen Vorstellung von der leiblichen Auferstehung auseinander, die nachweislich sowohl Kelsos als auch Porphyrios attackiert haben, siehe dazu Porph. Chr. fr. 37F. Be. Anm. 9.

(2) [Aug. Epist. 102,2] *„Si Christi“, inquiunt, „quomodo potest haec convenire resurrectioni natorum ex semine eius, qui nulla seminis condicione natus est?* Harnack (1916, 100 ad fr. 92) bezieht *eius qui* auf das unmittelbar vorangehende Substantiv *semen*, wodurch die Vorstellung entsteht, die Christen seien „aus dem Samen Christi“. Diese Vorstellung hält Harnack (1916, 100 ad fr. 92) selbst für „ungewöhnlich“. Im Anschluss an De Labriolle (1934, 277 mit Anm. 2) bezieht Bochet (2011, 381 Anm. 60) *eius qui* auf *haec*, wofür auch ich mich entscheide. Augustinus hat diesen Passus der *quaestio* offensichtlich genauso verstanden, weil er wenig später einen Unterschied zwischen der Geburt Christi und der „unsrigen“ konstatiert: *quod ille [sc. Christus] sine virili semine nos autem ex viro et femina creati sumus* (Aug. Epist. 102,3). Wie Bochet (2011, 381) zu Recht bemerkt, lässt die vorliegende pagane *quaestio* auf profunde Bibelkenntnisse schließen. So wird an der vorliegenden Stelle auf die Jungfrauengeburt Christi angespielt (vgl. Mt 1,18–25) und wohl auch auf 1 Kor 15,20–23; 15,42–44, wo Paulus sowohl auf den Auferstehungsleib der Gläubigen zu sprechen kommt als auch auf die Vorstellung, dass die Auferstehung Christi und die der Gläubigen in einem bestimmten Verhältnis stehen.

(3) [Aug. Epist. 102,2] *nostra autem multis saeculis post ex confuso eruetur* Die Präpositionalkonstruktion *ex confuso* ist oben mit „an einem [dann völlig] unidentifizierbaren [Körper]“ übersetzt, bedeutet aber wörtlich „aus einem Zustand der Vermischung“. Gemeint ist wohl die Vermischung verwester Gebeine mit dem Erdreich oder der Natur, die eine Identifizierung

des Körpers aus Sicht des paganen Einwands unmöglich macht. Beabsichtigt ist dabei, auf die Absurdität der Vorstellung aufmerksam zu machen, dass ein verwester Körper bzw. lose Gebeine Jahrhunderte nach dem Tod des Verstorbenen zu einer Person zusammengesetzt werden und dann auferstehen könnten. Eben dieses anschauliche Argument findet sich im *Apokritikos* des Makarios Magnes (= Porph. (?) Chr. fr. 94 Harnack) und geht möglicherweise auf Porphyrios zurück, vgl. dazu Porph. Chr. fr. 37F. Be. Anm. 9. Wie aus dem Inhaltsverzeichnis des zweiten Buchs des *Apokritikos* ersichtlich ist, setzte sich Makarios Magnes auch mit der – nicht überlieferten – *quaestio* seines anonymen Griechen über Lazarus auseinander. Die Frage lautet: „Wie konnte Lazarus nach vier Tagen von den Toten auferweckt werden?“ (Mac. Mgn. Apocr., p. 8, Z. 7 Goulet), vgl. Bochet (2011, 381).

(4) [Aug. Epist. 102,2] *Deinde si post resurrectionem status beatus futurus est nulla corporis iniuria, nulla necessitate famis, quid sibi vult cibatum fuisse Christum et vulnera monstravisse?* Siehe hierzu Lk 24,30 (Essen mit Jüngern); Lk 24,39–43 (Zeigen der Wunden; Essen mit Jüngern); Joh 20,27 (Zeigen der Wunden); Joh 21,12–13 (Essen mit Jüngern). Der pagane Einwand setzt wiederum genaue Bibelkenntnisse voraus (Bochet 2011, 381). Was den *status beatus* angeht, von dem hier die Rede ist, so steht für Porphyrios fest, dass die Seele allein jenseits von Körperlichkeit glücklich sein kann. Augustinus sagt im *sermo* 241:

[...] *sed ait Porphyrius: sine causa mihi laudas corpus; quaecumque sit corpus, si vult esse beata anima, corpus est omne fugiendum.* – „Doch Porphyrios sagt: Ohne Grund lobst Du mir den Körper. Wie auch immer ein Körper beschaffen sein mag: Wenn die Seele glücklich sein will, muss sie vor jedem Körper fliehen.“ (Aug. Serm. 241,7 = Porph. Regr. anim. fr. ?297cF. Smith).

Bochet (2011, 381–383) weist darauf hin, dass Augustinus im unmittelbar folgenden *sermo* 242 auf zwei allgemein formulierte Einwände (*quaerunt ergo homines*) gegen die Auferstehung eingeht, die der *quaestio* über die Auferstehung in Aug. Epist. 102 sachlich sehr nahe stünden. Die *sermones* 240–242 bilden eine thematische Einheit (Pépin 1964, 433–434), wurden wahrscheinlich am 8., 9. und 10. April 418 n.Chr. gehalten (Bochet 2011, 381 Anm. 65) und enthalten Polemik gegen Porphyrios, die platonische Philosophie sowie die Reinkarnationsvorstellung (Alfeche 1995, 95–112; Bochet 2009). Bochets (2011, 381–383) Ansicht zufolge könnten aufgrund der namentlichen Auseinandersetzung mit Porphyrios und der platonischen Philosophie in *sermo* 241 die Einwände in *sermo* 242 aus *Contra Christia-*

nos stammen. Dadurch sei auch die porphyrianische Herkunft der vorliegenden *quaestio* über die Auferstehung in Aug. Epist. 102 aufgrund sachlicher Ähnlichkeiten wahrscheinlich, vgl. dazu bereits Pépin (1964, 446–447). Die in Aug. Sermon. 242,2 referierten Einwände lauten: Erstens, ob es auch bei der Auferstehung der Toten Verfallserscheinungen des Körpers geben werde (*corruptio ista corporis, quam sentiunt in carne sua*), und – wenn nicht – warum dann der auferstandene Herr etwas gegessen habe? Zweitens, ob der auferstandene Körper einst die „Makel“ bzw. „Verletzungen“ haben werde, die ihm im irdischen Leben zustießen (*vitia quae erant in corpore humano, cum quibus moritur homo*), und – wenn nicht – warum dann Christus mit seinen „Nägelmalen“ bzw. „Narben“ (*cum suorum vulnere cicatricibus*) auferstanden sei? Bereits Pépin (1964, 443–461) versuchte nachzuweisen, dass es wahrscheinlicher sei, dass das in *sermo* 242 gegen die Auferstehung vorgebrachte Argument des *ordo elementorum* nicht aus *De regressu animae*, sondern aus *Contra Christianos* stamme. Nach diesem Argument, das auch bei Aug. Civ. 22,11 und Mac. Mgn. Apocr. 4,2,1–5, p. 242–244 Goulet (= Porph. (?) Chr. fr. 35 Harnack) bezeugt ist, verbiete es die Ordnung der Elemente, dass menschliche Körper in himmlische Sphären erhoben werden und dort verweilen könnten. Zur von Augustinus referierten paganen Kritik an der Auferstehung siehe überdies Courcelle (1958, 163–170).

(5) [Aug. Epist. 102,2] *Sed si propter incredulum fecit, finxit; si autem verum ostendit, ergo in resurrectione accepta futura sunt vulnera.*⁴ Harnack (1916, 101 ad fr. 92) bemerkt, dass Porphyrios „[s]olche Dilemmata liebt“. Dilemmata dieser Art wertet Cook (1993, 248) als bewusste rhetorische Strategie des Porphyrios, um Menschen auf die Unglaubwürdigkeit des Christentums hinzuweisen.

118D.

**Aug. Epist. 102,16; CChr.SL 31B, p. 18 Daur
= fr. 79 Harnack = fr. 5 Ramos Jurado et al.**

(*ad Deogratias*) [...] III. De sacrificiorum distinctione. Iam videamus eam quae sequitur quaestionem: ‚Accusant‘, inquit, ‚ritus sacrorum, hostias, tura et cetera quae templorum cultus exercuit, cum idem cultus ab ipsis, inquit, vel a deo quem colunt exorsus est temporibus priscis, cum inducitur deus primitiis eguisse.‘

(an Deogratias) [...] III. Über die Verschiedenheit der Opfer. Nun wollen wir uns auch die Frage, die folgt, anschauen.¹ Er sagt:² „Sie klagen die Opferri-
 tuale, die Opfertiere,³ den Weihrauch und das Übrige an, was im Tempelkult
 5 „oder von dem Gott, den sie verehren, begonnen wurde in früheren Zeiten,
 wenn nämlich angeführt wird, dass Gott der Erstlingsopfer bedurft hätte⁴.

Anmerkungen:

(1) [Aug. Epist. 102,16] *Iam videamus eam quae sequitur quaestionem*

Der vorliegende pagane Einwand aus dem 102. Brief des Augustinus an Deogratias ist die dritte von sechs paganen *quaestiones*, die in diesem Brief verhandelt werden, siehe Näheres dazu bei Porph. Chr. fr. 76F. Be. Anm. 1.

(2) [Aug. Epist. 102,16] *inquit* Harnack (1916, 94 ad fr. 79) sieht in dem

Verb *inquit*, das im Textstück zweimal vorkommt, eine Referenz auf Porphyrios. Dieser Interpretation folgen auch Ramos Jurado et al. (2006, 93 fr. 5), die den Namen „Porphyrius“ hinter *inquit* in eckigen Klammern einfügen. Es ist jedoch auch denkbar, dass der pagane Freund des Augustinus gemeint ist, durch den die im 102. Brief des Augustinus diskutierten sechs *quaestiones* dem *conpresbyter* Deogratias bekannt wurden, der sie wiederum an Augustinus zur Beantwortung weiterleitete (Aug. Epist. 102,1).

(3) [Aug. Epist. 102,16] *ritus sacrorum, hostias* Wenn die vorliegende

pagane *quaestio* als Verteidigung von Tieropfern verstanden wird, kann sie wohl nur schwerlich von Porphyrios stammen, weil er selbst den Vegetarismus propagierte und ein erklärter Gegner öffentlicher wie privater Tieropfer war, wie zumindest aus seiner Schrift *De Abstinentia* ersichtlich ist (Bochet 2011, 387–388), vgl. z.B. Porph. Abst. 2,33 und Camplani/Zambon (2002, 62–74). Eine kritische Haltung gegenüber traditionellen Kult- und Opferpraktiken geht auch aus *Ad Marcellam* hervor, wo ähnlich wie in *De Abstinentia* (Porphy. Abst. 2,43–51) das geistige Opfer bzw. der vergeistigte Priesterkult des Philosophen propagiert werden (z.B. Porph. Marc. 14; 16–17). In der *Epistula ad Anebonem* findet sich eine ähnliche Intellektualisierung religiöskultischer Praxis (z.B. Porph. Aneb. 1,2c; 1,5 Sodano), die freilich nicht als Fundamentalkritik am paganen Kult verstanden werden sollte (Smith 1997, 31–34); zur Opfervorstellung und Opferkritik in den genannten Texten siehe ausführlich Johnson (2013, 123–126, 136–139), außerdem Smith (1997). Demgegenüber trifft der Leser in *De philosophia ex oraculis haurienda* eine

weitaus positivere Auseinandersetzung mit traditionellen Opfern inklusive der Tieropfer an (Porph. Phil. ex orac. fr. 314F.–316F. Smith; dazu Johnson 2013, 126–136). Aufgrund der antichristlichen Tendenz von *De philosophia ex oraculis haurienda* ist es gut möglich, dass Porphyrios in dieser Schrift pagane Kultpraktiken besonders pointiert gegen die opferkritischen Christen verteidigen wollte. Sollte Porphyrios in *Contra Christianos* Tieropfer in ähnlich positiver Manier präsentiert haben, hätte er damit wohl eine vergleichbare Intention verfolgt. Die *quaestio* kann aber auch dahingehend verstanden werden, dass ein Widerspruch zwischen christlicher Opferablehnung und der alttestamentlichen, von Gott gebotenen Opferpraxis und damit zwischen dem *Alten* und *Neuen Testament* konstatiert werden soll, vgl. Muscolino (2009, 511 Anm. 413). Insofern sei nach Bochet (2011, 386–388) die Möglichkeit nicht auszuschließen, dass die *quaestio* doch auf Porphyrios zurückgehen könnte. Bouffartigue (2011, 421) hält die *quaestio* für porphyrianisch und weist zudem auf eine Parallele bei Jul. Gal. fr. 72 Masaracchia hin. Diese Parallele greift Magny (2014, 113–114) auf und erläutert, dass auch Kelsos (Orig. Cels. 2,3–4; 8,55) und Julian Apostata (Jul. Gal. fr. 71 Masaracchia) den Christen einen Bruch mit dem alttestamentlichen Kult vorgeworfen haben, weshalb Vorsicht geboten sei, den Inhalt des Textes Porphyrios allein zuzuschreiben.

(4) [Aug. Epist. 102,16] *cum inducitur deus primitiis eguisse* Zum Erstlingsopfer vgl. Dtn 18,4, so Harnack (1916, 94 ad fr. 79). Augustinus selbst sieht hier einen Bezug auf das Opfer Abels (Aug. Epist. 102,17, vgl. Gen 4,3–5), den auch Bochet (2011, 386) für wahrscheinlicher als die Angabe Harnacks hält.

119D.

**Aug. Epist. 102,22; CChr.SL 31B, p. 22 Daur
= fr. 91 Harnack = fr. 6 Ramos Jurado et al.**

(ad Deogratias) [...] IV. De eo quod scriptum est: ‚In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.‘ Iam nunc deinde videamus, quale sit, quod de mensura peccati atque supplicii proposuit sic evangelio calumniatus: ‚Minatur‘, inquit, ‚Christus sibi non credentibus aeterna supplicia‘ et alibi ait: ‚In qua mensura mensi fueritis, in ea remetietur vobis, satis‘, inquit, ‚ridicule atque contrarie; nam si ad mensuram redditurus est poenam et

*omnis mensura circumscripta est fine temporis, quid sibi volunt minae infiniti supplicii?*²

- (an Deogratias) [...] IV. „Über das, was geschrieben steht: ‚Mit dem Maß, mit dem ihr messt, wird euch zurückgemessen werden.‘“ Nun wollen wir als nächstes sehen,¹ wie die Kritik beschaffen ist, die er mit Bezug auf das Maß der Sünde und der Strafe böswillig gegen das Evangelium vorgebracht hat. Er sagt: „Christus droht denen, die nicht an ihn glauben, ewige Strafen an² und sagt an einer anderen Stelle: ‚Mit dem Maß, mit dem ihr messt, wird euch zurückgemessen werden.‘ (Mt 7,2; Lk 6,38) Dies ist,“ so sagt er, „lächerlich und widersinnig. Denn wenn er nach Maß bestrafen wird und jedes Maß durch das Ende der Zeit beschränkt ist, was sollen dann diese
- 10 Androhungen einer nicht endenden Bestrafung?“³

Anmerkungen:

(1) [Aug. Epist. 102,22] *Iam nunc deinde videamus* Der vorliegende pagane Einwand aus dem 102. Brief des Augustinus an Deogratias ist die vierte von sechs paganen *quaestiones*, die in diesem Brief verhandelt werden, siehe Näheres dazu bei Porph. Chr. fr. 76F. Be. Anm. 1.

(2) [Aug. Epist. 102,22] *‚Minatur‘, inquit, ‚Christus sibi non credentibus aeterna supplicia* Der pagane Einwand ist vereinfachend formuliert und kombiniert offensichtlich Aussagen verschiedener Bibelstellen. Denn es gibt in den kanonisch gewordenen neutestamentlichen Schriften keine Stelle, wo Christus in direkter Rede denen, die nicht an ihn glauben, ewige Strafen androht. Von der „Verurteilung“ von Ungläubigen allgemein spricht Mk 16,16. Ähnlich Joh 3,18: „Wer an ihn [sc. den Sohn Gottes] glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht an ihn glaubt, ist schon gerichtet [...]“. Der Jesus der neutestamentlich gewordenen Evangelien zeigt sich überzeugt von der Existenz eines „ewigen Feuers“ (πῦρ αἰώνιον) als Strafort für Vergehen verschiedener Art (Mt 18,8; 25,41), wobei im Kontext der genannten Stellen der „Glaube“ nicht begrifflich thematisiert wird. Eine „ewige Bestrafung“ (κόλασις αἰώνιος) droht Christus denen an, die Hilfsbedürftigen nicht geholfen haben (Mt 25,46). Aus der Briefliteratur des *Neuen Testaments* ist noch 2 Thess 1,8–9 einschlägig, wo von der göttlichen Vergeltung gegen diejenigen die Rede ist, „die Gott nicht kennen und dem Evangelium unseres Herrn Jesus Christus nicht gehorchen“; ihnen wird „Strafe“ (δίκη) angedroht und ein „ewiges Verderben“ (ὄλεθρος αἰώνιος).

(3) [Aug. Epist. 102,22] *nam si ad mensuram redditurus est poenam et omnis mensura circumscripta est fine temporis, quid sibi volunt minae infiniti supplicii?*‘ Harnack (1916, 100 ad fr. 91) schreibt zur Stelle: „Der philosophische Gedanke am Schluß ist beachtenswert und gehört zur neuplatonischen Spekulation [...]“. Der vorliegende Einwand besteht nach Bochet (2011, 388) aus drei Komponenten: Erstens werde auf der exegetischen Ebene auf den Widerspruch zwischen dem von Christus beschriebenen (irdischen) Maß und den von Christus angedrohten ewigen Strafen für Ungläubige hingewiesen; zweitens sei es sachlich aus paganer Sicht ungerecht, Vergehen, die in der zeitlichen Existenz begangen würden, mit ewigen Strafen zu belegen. Und drittens sei die Vorstellung einer nicht aufhörenden Bestrafung selbst problematisch. Es gilt mit Blick auf den dritten Aspekt allerdings darauf hinzuweisen, dass die Vorstellung ewiger postmortalen Strafen für Ungerechte bzw. Übeltäter nicht spezifisch christlich ist, sondern seit Homer (Hom. Od. 11,568–616) in der mythologisch gefärbten, griechisch-paganen ‚Eschatologie‘ präsent ist (vgl. Männlein-Robert 2012c, 22), so z.B. auch in vorchristlichen philosophischen Texten wie dem pseudo-platonischen *Axiochos* (Ps.-Plat. Ax. 372a: ἀιδίους τιμωρίας). Auch Kelsos kennt die christliche Überzeugung von den „ewigen Strafen“ (κολάσεις αἰώνιους) und bemerkt, dass diese auch von Mysterienpriestern und Mystagogen vertreten werde (Orig. Cels. 8,48). Kelsos selbst ist davon überzeugt, dass „diejenigen, die ein gutes Leben geführt haben, glücklich sein werden, die Ungerechten aber voll und ganz in ewige Übel verstrickt sein werden (οἱ δὲ ἄδικοι πάντα αἰώνιους κακοῖς συνέχονται)“. (Orig. Cels. 8,49), vgl. dazu auch Orig. Cels. 3,16 und May (1998).

In seinem Werk *De civitate Dei* geht Augustinus auf denselben wie hier in Aug. Epist. 102,22 beschriebenen Einwand ein (Bochet 2011, 388–389). Dort sagt er, „einige von denen, gegen die wir den Gottesstaat verteidigen“ (*quidam eorum, contra quos defendimus civitatem dei*), hätten diesen Kritikpunkt vorgebracht. Die Stelle Mt 7,2 zitiert Augustinus in diesem Zusammenhang ebenfalls (Aug. Civ. 21,11). Im Kontext seiner Ausführungen wird auch die Meinung der „Platoniker“ über die Strafen für Vergehen referiert: „Obwohl die Platoniker (*Platonici*) wollen, dass keine Sünden (*peccata*) unbeftraft (*impunita*) bleiben, sind sie doch der Auffassung, dass alle Strafen zur Besserung angewandt werden (*omnes poenas emendationi adhiberi*), seien sie nun durch menschliche oder göttliche Gesetze auferlegt, egal ob in diesem Leben oder nach dem Tod (*sive in hac vita sive post mortem*), wenn einer entweder hier [sc. in diesem Leben] verschont wird oder so bestraft wird, dass er sich hier nicht bessert.“ (Aug. Civ. 21,13). Wie Bochet (2011,

389) zu Recht bemerkt, sind Strafen mit dem Ziel der Besserung notwendigerweise nicht ewig, wodurch der fundamentale Unterschied zwischen dem platonischen und christlichen Ansatz deutlich wird. Der Unterschied ist auch durch die im Platonismus seit Platon geläufige Vorstellung von der Reinkarnation bzw. der Seelenwanderung mit bedingt, die ursprünglich auf die Orphiker und Pythagoreer zurückgeht, vgl. dazu Porph. VPyth. 19, Ehnmark (1957) und Männlein-Robert (2012c, 22). Mit ihr scheint die Vorstellung ewiger Strafen im Jenseits nur schwer zu harmonisieren. So ist bezeichnend, dass im pseudo-platonischen *Axiochos* zwar von „ewigen Strafen“ (Ps.-Plat. Ax. 372a: ἀιδίοις τιμωρίαις) im Jenseits für Übeltäter die Rede ist, an keiner Stelle des Dialogs jedoch die Reinkarnation vertreten wird (dazu Männlein-Robert 2012c, 21–23). Was die Vorstellung des Porphyrios über das Schicksal der Seele nach dem Tod angeht, so bezeugt Augustinus, dass Porphyrios im Unterschied zu anderen Platonikern an keinen ewigen Reinkarnations-Kreislauf der Seelen glaubte (*circuitibus et sine cessatione alternantibus itionibus et reditionibus animarum*). Vielmehr „sei die Seele deswegen der Welt übergeben worden, damit sie die Übel erkenne und damit sie, von ihnen befreit und gereinigt, nichts mehr dergleichen erleiden müsse, sobald sie einmal zum Vater zurückgekehrt sei.“ (Aug. Civ. 12,21 = Porph. Regr. anim. fr. 298bF. Smith: *animam propter cognoscenda mala traditam mundo, ut ab eis liberata atque purgata, cum ad patrem redierit, nihil ulterius tale patiatur*), vgl. dazu TeSelle (1974, 134–135).

120D.

**Aug. Epist. 102,28; CChr.SL 31B, p. 26 Daur
= fr. 85 Harnack = fr. 7 Ramos Jurado et al.**

(ad Deogratias) [...] V. De filio dei secundum Salomonem. Post hanc quaestionem, qui eas ex Porphyrio proposuit, hoc adiunxit: ‚Sane etiam de illo‘, inquit, ‚me dignaberis instruere, si vere dixit Salomon: Filium deus non habet.‘

(an Deogratias) [...] V. Über den Sohn Gottes gemäß Salomo. Nach dieser Frage¹ fügt derjenige, der sie aus Porphyrios vorgelegt hat,² dieses hinzu. Er sagt: „Belehre mich doch, sei so gut, noch darüber, ob Salomo Recht hatte, als er sprach: ‚Gott hat keinen Sohn.‘“³

Anmerkungen:

(1) [Aug. Epist. 102,28] *Post hanc quaestionem* Der vorliegende pagane Einwand aus dem 102. Brief des Augustinus an Deogratias ist die fünfte von sechs paganen *quaestiones*, die in diesem Brief verhandelt werden, siehe Näheres dazu bei Porph. Chr. fr. 76F. Be. Anm. 1.

(2) [Aug. Epist. 102,28] *qui eas ex Porphyrio proposuit* Gemeint ist wohl der pagane Freund des Augustinus, der christenkritische Fragen unter zumindest partziellem Rekurs auf Porphyrios an Deogratias herantrug, der sie wiederum zur Beantwortung an Augustinus weiterleitete (Aug. Epist. 102,1). Die Formulierung suggeriert, dass zumindest die vorhergehenden vier *quaestiones* alle auf Porphyrios zurückgehen, obwohl nur bei der zweiten *quaestio* (Aug. Epist. 102,8) ausdrücklich von Porphyrios die Rede ist (Bochet 2011, 377). Die vorliegende *quaestio* 5 deklariert Augustinus hier als einen persönlichen Zusatz (*hoc adiunxit*) seines paganen Friends und hält sie offensichtlich nicht für porphyrianisch (Bochet 2011, 377 mit Anm. 43). Dieser Ansicht ist auch Kleffner (1896, 61). Da Augustinus allerdings Porphyrios teilweise mit Wertschätzung begegnet und seine Angaben von daher tendenziös in dem Sinne sind, dass er Porphyrios manch eine Christenkritik nicht zutrauen möchte (vgl. Harnack 1916, 38–39, Zeugnisse XXI.), sollte die porphyrianische Herkunft der *quaestiones* nicht allein vom Urteil des Augustinus abhängig gemacht werden, sondern von der Frage, ob es sicher zuweisbare Vergleichstexte gibt, die es nahe legen, dass das Gesagte gedanklich auf Porphyrios zurückgeht. Dieser stenge methodische Ansatz hat in der vorliegenden Textsammlung zur Folge, dass nur eine einzige *quaestio* als sicher porphyrianisch gelten kann (Porph. Chr. fr. 76F. Be.). Was den vorliegenden Fall angeht, so ist Geffcken (1920, 269 Anm. 92) aus inhaltlichen Gründen skeptisch, weil es „ausgeschlossen“ sei, dass Porphyrios „gegen einen Sohn Gottes polemisierte, denn er selbst kennt ein solch göttliches Verhältnis“. Geffcken spielt hier auf eine Terminologie („Sohn“) an, die Porphyrios laut dem Zeugnis des Augustinus in *De regressu animae* verwendet hat; siehe dazu Porph. Chr. fr. 80T. Be. Anm. 5. Bochet (2011, 390–391) weist auf zu allgemeine Parallelen hin. Wie die folgende Anm. 3 zum vorliegenden Textstück zeigt, überwiegen in der Tat die Argumente gegen Porphyrios.

(3) [Aug. Epist. 102,28] *si vere dixit Salomon: Filium deus non habet* Harnack (1916, 96 ad fr. 85) ist der Auffassung – wie bereits Bauer (1909,

457) – dass die vorliegende *quaestio* mit ihrer Kritik an Jesus als dem Sohn Gottes „vielleicht doch von Porphyrios selbst“ stammt, und gibt als mögliche biblische Referenzstelle Eccl 4,8 an, vgl. dazu Zambon (2012, 1444) und die Diskussion bei Muscolino (2009, 513 Anm. 420). Der Beginn dieses Verses lautet im Griechischen: ἔστιν εἷς, καὶ οὐκ ἔστιν δεύτερος, καὶ γε υἱὸς καὶ ἀδελφὸς οὐκ ἔστιν αὐτῷ [...]. Problematisch daran ist, dass sich dieser Vers nicht auf Gott, sondern auf den auf sich gestellten Menschen bezieht, der gemäß dem *Prediger Salomo* ein nichtiges Leben führe. Im Mikrokontext des Verses ist von Gott gar keine Rede. Augustinus bekräftigt bei seiner Widerlegung, dass Salomo nicht gesagt habe, dass Gott keinen Sohn habe; er habe vielmehr das Gegenteil gesagt. Augustinus bekräftigt seine Ansicht mit Bibelstellen aus dem alttestamentlichen *Buch der Sprüche Salomos*, wie z.B. Prov 8,25, wo von der Geburt der Weisheit durch Gott gesprochen wird, und Prov 30,4. Es ist meiner Ansicht nach als unwahrscheinlich anzusehen, dass Porphyrios einen Vers wie Eccl 4,8 LXX dekontextualisiert und ihn ohne zwingenden Grund zu einer theologischen Aussage umgedeutet und instrumentalisiert hätte. Dies hätte seiner philologischen Redlichkeit und seinem Gelehrtenniveau widersprochen, von denen die sicher zuweisbaren Textstücke aus *Contra Christianos* überwiegend Zeugnis ablegen. Sollte wirklich Eccl 4,8 LXX gemeint sein, wäre dieser Kritikpunkt zudem schon allein durch den Hinweis darauf zu widerlegen, dass dieser Text nicht von Gott handelt, vgl. Cook (2004, 179). Derart angreifbar hat sich Porphyrios jedoch, nach allem was sicher von *Contra Christianos* zu wissen ist, nicht gemacht.

Ein weiteres Argument spricht dagegen, dass der gute Bibelkenner Porphyrios verantwortlich für diese Nuance christologischer Kritik war: In den übrigen Schriften der *Septuaginta*, die Salomo zugeschrieben werden, lässt sich keine Behauptung auffinden, die der hier geäußerten *quaestio* inhaltlich gleichkäme. Vielmehr werden einerseits „der Gerechte“ (Sap Sal 2,18) und andererseits das Volk Israel (Sap Sal 18,13) – wenn auch in einem metaphorischen Sinne – als „Sohn Gottes“ bzw. „erstgeborener und einzig geborener Sohn (υἱὸν πρωτότοκον μονογενῆ)“ Gottes (Ps Sal 18,4, bezogen auf Israel) bezeichnet. Salomo zugeschriebene Schriften wie die *Sapientia Salomonis* und die *Psalmen Salomos* bezeugen also entgegen der *quaestio*, dass Gott – wenn auch in einem metaphorischen und nicht christologischen Sinne – einen Sohn hat bzw. haben kann. Da das Spezifikum der hier gebotenen *quaestio* darin besteht, die Gottessohnschaft Jesu mit einem Salomo-Zitat zu widerlegen, dieses Zitat jedoch entweder in dieser Form nicht existiert oder in hohem Maße dekontextualisiert wurde, ist zu bezweifeln, dass sie auf Porphyrios zurückgeht. Dessen ungeachtet muss erwähnt werden, dass die Methode,

theologische Widersprüche zwischen dem *Alten* und dem *Neuen Testament* herauszustellen, durchaus porphyrianisch ist (Cook 2004, 179). Außerdem besteht kein Zweifel darüber, dass Porphyrios die Gottessohnschaft Jesu angriff und seinen Status als λόγος attackierte, vgl. dazu auch Magny (2014, 115). Dies geht aus sicher zuweisbaren Fragmenten hervor, zu denen auch die von Goulet (2010, 141–148) neu entdeckten Texte aus Michael Psellos gehören, siehe Bochet (2011, 390–391) und Porph. Chr. fr. 66F.–67F. Be.

121D.

Aug. Epist. 102,30; CChr.SL 31B, p. 27–28 Daur
= fr. 46 Harnack = fr. 8 Ramos Jurado et al.

(ad Deogratias) [...] VI. De Iona propheta. Postrema quaestio proposita est de Iona nec ipsa quasi ex Porphyrio sed tamquam ex irrisione paganorum; sic enim posita est: ‚Deinde quid sentire,‘ inquit, ‚debemus de Iona, qui dicitur in ventre ceti triduo fuisse? Quod satis ἀπίθανον est et incredibile transvortatum cum veste hominem fuisse in corde piscis; aut si figura est, hanc dignaberis pandere. Deinde quid sibi etiam illud vult supra evomitum Ionam cucurbitam natam? Quid causae fuit, ut haec nasceretur? Hoc enim genus quaestionis multo cachinno a paganis graviter irrisum animadverti.‘ 5

(an Deogratias) [...] VI. Über den Propheten Jona. Als letztes wurde die Frage nach Jona aufgeworfen, und zwar nicht, als stamme sie aus Porphyrios, sondern gleichsam aus der Verspottung der Heiden.¹ So nämlich wurde sie gestellt: ‚Was schließlich‘, sagt er, ‚sollen wir von Jona denken, der drei Tage lang im Bauch des Walfisches gewesen sein soll? Das ist gänzlich ἀπίθανον („nicht überzeugend“) und unglaublich, dass ein Mensch samt Kleidung ins Innere eines Fisches verschlungen worden sein soll. Wenn es allerdings eine Allegorie ist, dann wirst du sie mir doch sicher auslegen wollen. Schließlich, was soll das eigentlich bedeuten, dass über dem ausgespuckten Jona ein Kürbis wuchs? Welchen Grund gab es, dass dieser wachsen sollte? Ich habe nämlich bemerkt, dass diese Art Frage von den Heiden mit großem Gelächter verspottet worden ist.‘ 15

Anmerkung:

(1) [Aug. Epist. 102,30] *Postrema quaestio proposita est de Iona nec ipsa quasi ex Porphyrio sed tamquam ex irrisione paganorum* Der vorliegende

pagane Einwand aus dem 102. Brief des Augustinus an Deogratias ist die sechste von sechs paganen *quaestiones*, die in diesem Brief verhandelt werden, siehe Näheres dazu bei Porph. Chr. fr. 76F. Be. Anm. 1. Harnack (1916, 74–75 ad fr. 46) bietet zu seinem Fragment 46 noch die folgenden beiden Vergleichstexte zur Jona-Thematik. Augustinus äußert sich im selben Brief wie folgt:

Et tamen si hoc, quod de Iona scriptum est, Apuleius Madaurensis vel Apollonius Tyaneus fecisse diceretur, quorum multa mira nullo fideli auctore iactitant, quamvis et daemones nonnulla faciant angelis sanctis similia non veritate sed specie, non sapientia sed plane fallacia, tamen, si de istis, ut dixi, quos magos vel philosophos laudabiliter nominant, tale aliquid narraretur, non iam in buccis creparet risus sed typhus. Ita rideant scripturas nostras; quantum possunt, rideant, dum per singulos dies rariores paucioresque se videant vel moriendo vel credendo, dum implentur omnia, quae praedixerunt, qui hos contra veritatem inaniter pugnatos, vane latratos, paulatim defecturos tanto ante riserunt nobisque posteris suis non solum ea legenda dimiserunt, verum experienda promiserunt.

„Und dennoch, wenn gesagt würde, dass das, was über Jona aufgeschrieben ist, Apuleius aus Madaura oder Apollonios aus Tyana getan hätten, mit deren zahlreichen Wundertaten sie ohne einen vertrauenswürdigen Gewährsmann prahlen, obwohl doch Dämonen so einiges tun, was den heiligen Engeln ähnlich ist, nicht in Wahrheit, sondern dem Anschein nach, nicht in Weisheit, sondern in offener Täuschung – trotzdem: wenn über diese, wie ich sagte, die sie voll des Lobes Zauberer oder Philosophen nennen, etwas derartiges erzählt würde, dann würde aus ihren Wangen nicht Gelächter, sondern Stolz hervordröhnen. Sollen sie doch auf diese Weise unsere Schriften verlachen! So viel sie können, sollen sie doch lachen – während sie sehen, dass sie jeden Tag rarer und weniger werden, weil sie entweder sterben oder zum Glauben kommen, während alles erfüllt wird, was diejenigen vorhersagten, die um so viel früher darüber lachten, dass diese ganz umsonst gegen die Wahrheit kämpfen würden, umsonst bellen würden, nach und nach zugrunde gehen würden und uns, ihren Nachgeborenen, nicht nur diese Dinge zum Lesen gaben, sondern auch versprachen, dass wir sie erleben würden.“ (Aug. Epist. 102,32; CChr.SL 31B, p. 29 Daur).

Diese *solutio* Augustins auf die pagane *quaestio* bietet keinerlei Material, um die Frage zu klären, ob die Kritik von Porphyrios stammen könnte. Dass Apuleius und Apollonios von Tyana in einem Atemzug genannt werden, kann zwar durch ein sicher zuweisbares Porphyrios-Fragment als porphyrianischer Sprachgebrauch bestätigt werden (Porph. Chr. fr. 70F. Be. mit Anm. 5–6); dort finden sich jedoch keine Aussagen zu Jona. Der zweite Vergleichstext findet sich im *Jonakommentar* des Hieronymus:

Nec ignoro, quosdam fore, quibus incredibile videatur, tribus diebus ac noctibus in utero ceti, in quo naufragia dirigebantur, hominem potuisse servari, qui utique aut fideles erunt, aut infideles.

„Ich weiß genau, dass es einige geben wird, denen es als unglaublich erscheint, dass ein Mensch drei Tage und Nächte im Bauch eines Walfisches, in dem sich Schiffstrümmer befanden, überleben konnte – seien sie nun durch und durch gläubig oder ungläubig.“ (Hier. in Ion. 2,2–3, Z. 46–50; CChr.SL 76, p. 394 Adriaen).

Auffällig ist, dass Porphyrios als Quelle von Hieronymus hier nicht genannt wird (Duval 1973, 17). Die Fragmente, die Harnack (1916, 74 ad fr. 46) zum Vergleich einzelner Formulierungen heranzieht, sind Porphyrios nicht sicher zuzuweisen. Bochet (2011, 391–393) nennt folgende Argumente, die ihrer Ansicht zufolge für eine zumindest indirekte Herkunft von Porphyrios sprechen: Das griechische Überbleibsel (ἀπίθανον) im Text, die Hervorhebung der Unglaubwürdigkeit der Jona-Episode sowie die Erwähnung von Gelächter. Diese Argumente sind zu unspezifisch, um sie als genuin porphyrianisch bezeichnen zu können, und können auch für andere pagane Christenkritiker griechischer Sprache gelten. So fordert etwa Kelsos die Christen auf, anstatt an Jesus doch lieber an „Jona unter dem Kürbis“ (Ἰωνᾶς ἐπὶ τῇ κολοκύντῃ) oder an Daniel, der den Löwen entkommen sei, oder an noch „bedeutendere Wundertäter“ (ἔτι τερατοδέστεροι) zu glauben (Orig. Cels. 5,53; vgl. auch ebd. 5,57) – eine Aussage, die man aufgrund der Erwähnung des Kürbis durchaus als Verspottung Jonas lesen kann (Geffcken 1907, 299); zur pejorativen Bedeutung von κολοκύντῃ als „Hohlkopf“ in Kontexten der Verspottung siehe Begass (2010, 340–341). Das *argumentum e silentio*, wonach Porphyrios den verlorenen *Jonakommentar* des Origenes gekannt und in *Contra Christianos* verarbeitet haben könnte (so Bochet 2011, 393), ist ebenfalls schwach. Die Kritik der allegorischen Deutung der Jona-Episode ist zwar schon eher als spezifisch porphyrianisch anzusehen (Cook 2004, 185, vgl. dazu Porph. Chr. fr. 6F. Be.), jedoch dürfte Porphyrios als exzellentem Bibelkenner bekannt gewesen sein, dass das Jona-Wunder von den ersten Christen allegorisch auf die Auferstehung gedeutet wurde, siehe dazu Mt 12,40 und Lampe (2013, 353–357). Die in Aug. Epist. 102,30 aufgeworfene rhetorische Frage (*si figura est, hanc dignaberis pandere*) zeugt diesbezüglich wohl eher von Unkenntnis und spricht daher gegen Porphyrios. Insgesamt ist die Beweislage zu dürftig, um die porphyrianische Herkunft des Kritikpunkts abzusichern (Duval 1973, 17–18 mit Anm. 33).

122D.

Pacat. Contr. Porph. I, p. 397 Diekamp
= Harnack (1921a, 269) = fr. 109 Ramos Jurado et al.

*1. Matthaeus Dominum dixisse testatur, quod Moyses scribit Adam locutum fuisse hoc modo: ‚Hoc nunc os ex ossibus meis et caro ex carne mea; propter hoc relinquet homo patrem et matrem‘ etc. 2. Sed concordant Domini verba cum Moysis sermonibus. Quia enim Adam praebens officium inspiratione
 5 divina prophetavit, ipse a Moyse hoc dixisse refertur; Deus vero, qui per inspirationem divinam in corde Adam ista verba formavit, ipse Pater a Domino recte locutus fuisse refertur. Nam et Adam hanc prophetiam protulit, et Pater, qui eum inspiravit, recte dicitur protulisse.*

1. Matthäus¹ bezeugt, dass der Herr das gesagt habe, was nach den Angaben Moses Adam folgendermaßen gesagt haben soll: „Dies ist nun Gebein von meinen Gebeinen und Fleisch von meinem Fleisch; deswegen wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen“² usw. 2. Doch die Worte des Herrn
 5 stimmen mit den Reden Moses überein. Weil nämlich Adam, als er seinen Dienst darbot, durch göttliche Inspiration prophezeite, hat er selbst dies, wie Mose erzählt, gesagt. Gott aber, der durch göttliche Inspiration im Herzen Adams diese Worte geformt hat, hat als der Vater selbst, wie der Herr zu Recht erzählt, dies gesagt. Denn sowohl Adam als auch – wie zu Recht
 10 gesagt wird – der Vater, der ihn inspiriert hat, haben diese Prophetie vorgetragen.

Anmerkungen:

(1) [Pacat. Contr. Porph. I] *Matthaeus* Die folgenden fünf Textstücke (Porph. Chr. fr. 122D.–126D. Be.) stammen aus einer angeblichen Schrift Polykarps von Smyrna (2. Jh. n.Chr.) und werden folglich in der Edition der *Apostolici Patres* (Vol. II) von Diekamp (1913, 397–401) als „Fragmenta Polycarpiana“ aufgeführt. Obwohl die Unechtheit der Fragmente in der Neuzeit weitgehend anerkannt war (Harnack 1921a, 266–267), unternahm erst Adolf von Harnack den Versuch, die Herkunft dieser Texte zu klären: Er identifizierte die Pseudo-Polycarpiana als Fragmente einer ins frühe 5. Jh. n.Chr. zu datierenden, gegen Porphyrios gerichteten Streitschrift aus der Feder eines Pacatus (Harnack 1921a, 274–284; Barnes 1973, 425). Es ist dies die einzige uns bekannte Replik auf Porphyrios in lateinischer Sprache (Harnack 1921a, 277–279). Zwei Testimonien dieses Werks finden

sich oben, siehe Porph. Chr. fr. 74T.–75T. Be. Die Identität des Pacatus ist bis heute schwer zu fassen. Harnack (1921a, 279–283, siehe auch Harnack 1921b, 834–835), Vaganay (1935, 2566) und neuerdings Turcan-Verkerk (2003, 131–148) gehen davon aus, dass drei aus der Kirchengeschichte bekannte Pacati identisch seien, nämlich erstens der Redner Drepanius Pacatus, zweitens ein apologetischer Schriftsteller und Verfasser eines Traktats *Contra Porphyrium*, und drittens ein Pacatus, der das Leben des Paulinus von Nola schildern wollte. Gegen diese Gleichsetzung der Pacati wendet sich Barnes (1973, 425–426). Das literarische Gepräge einiger der fünf Fragmente ist mit seinem Frage-Antwort-Stil für die apologetische Auseinandersetzung mit paganer Christenkritik nicht unüblich. Beispiele dieser nach paganen *quaestiones* und christlichen *responsiones* gegliederten literarischen Bewältigungsstrategie der Christen bietet z.B. der *Apokritikos* des Makarios Magnes sowie der 102. Brief des Augustinus. Wo bei einem Textstück, nämlich beim zweiten und dritten, keine *quaestio* erwähnt werde, sei diese gut erschließbar. Quelle dieser *quaestiones* sei *Contra Christianos* von Porphyrios (Harnack 1921a, 271). Wegen fehlender Namensnennungen sowohl des Pacatus als auch des Porphyrios und wegen der komplexen Überlieferungslage sind die im Folgenden aufgeführten fünf Textstücke (Porph. Chr. fr. 122D.–126D. Be.) in die Abteilung der Dubia aufgenommen. In den Anmerkungen werden mögliche Bezüge zu Porphyrios geprüft.

(2) [Pacat. Contr. Porph. I] *Matthaeus Dominum dixisse testatur, quod Moyses scribit Adam locutum fuisse hoc modo: ‚Hoc nunc os ex ossibus meis et caro ex carne mea; propter hoc relinquet homo patrem et matrem‘*

Der hier gebrachte Einwand macht auf den Widerspruch zwischen Gen 2,23–24 und Mt 19,5 aufmerksam (Muscolino 2009, 522 Anm. 2). In Gen 2,23–24 ist Adam bzw. der Mensch Sprecher der zitierten Verse, und in Mt 19,5, wo die *Genesis*-Verse von Jesus zitiert werden, wird Gott als der Sprecher der Verse eingeführt. Wie Harnack (1921a, 271 ad I) unter Hinweis auf drei sicher zuweisbare Fragmente seiner Sammlung (Porph. Chr. fr. 9–10 Harnack = Porph. Chr. fr. 45F.–46T. und 59F. Be.) völlig zu Recht bemerkt, ist die bibelkritische Methode des Aufdeckens von Textwidersprüchen Porphyrios ohne Zweifel zuzutrauen, so auch Cook (2000, 142). Der vorliegende Einwand bestätigt somit entweder den sicher belegten porphyriani-schen Vorwurf, dass die Evangelisten mangelnde Bibelkenntnisse hatten, weil sie falsch zitierten und falsche Inhaltsangaben machten (Porph. Chr. fr. 45F.–46T. und 59F. Be.). Oder aber eine Kritik an Christus ist (mit-)impli-

ziert, in dem Sinne, dass selbst er als von den Christen verehrter Gottessohn die Bibel nicht genau kannte bzw. falsch zitierte.

123D.

Pacat. Contr. Porph. II, p. 397–398 Diekamp
= Harnack (1921a, 269) = fr. 109 Ramos Jurado et al.

Idem ad haec verba Christi: ‚Calicem meum bibetis‘ etc.

1. *Per huiusmodi potum significat passionem, et Iacobum quidem novimus martyrio consummandum, fratrem vero eius Iohannem transiturum absque martyrio, quamvis et afflictiones plurimas et exilia tolerarit, sed praeparatam martyrio mentem Christus martyrem iudicavit.* 2. *Nam apostolus Paulus ‚quotidie‘, inquit, ‚mori‘, dum impossibile sit quotidie mori hominem ea morte, qua semel vita haec finitur. Sed quoniam pro evangelio ad mortem iugiter erat praeparatus, se mori quotidie sub ea significatione testatus est.* [3. *Legitur et in dolio ferventis olei pro nomine Christi beatus Iohannes fuisse demersus.*]

Derselbe über diese Worte Christi: „Meinen Kelch werdet ihr trinken“ etc.

1. Durch ein derartiges Trinken¹ deutet er das Leiden an, und wir wissen, dass Jakobus im Märtyrertod vollendet werden sollte, dass sein Bruder Johannes aber ohne Märtyrertod hindurchgehen sollte, obgleich er auch mehrere Leiden und Verbannungen zu erdulden haben würde.² Doch es war der zum Märtyrertod bereite Geist, den Christus als Märtyrer einschätzte.³ 2. Denn der Apostel Paulus sagt: „Ich sterbe täglich“ (1 Kor 15,31), während es doch unmöglich ist, dass ein Mensch täglich jenen Tod stirbt, durch den das Leben einmal beendet wird. Aber da er immerzu für das Evangelium zu sterben bereit war, hat er bezeugt, dass er jeden Tag in diesem Sinne stirbt. [3. Man sagt auch, dass der selige Johannes für den Namen Christi in ein Fass kochenden Öls getunkt worden sein soll.]⁴

Anmerkungen:

(1) [Pacat. Contr. Porph. II] *Per huiusmodi potum* Bei diesem Textstück ist zu fragen, ob nur die christliche *responsio* überliefert ist oder nicht, d.h. ob der Passus ab *per huiusmodi potum* einem paganen oder einem christlichen Sprecher zuzuweisen ist. Harnack (1921a, 269) rechnete zunächst damit, dass eine pagane *quaestio* fehle und fasste diese *quaestio* ausgehend

vom Inhalt der *responsio* wie folgt zusammen: „Der Apostel Johannes ist gestorben, obgleich Jesus ihm wie seinem Bruder den Märtyrertod angekündigt hat; also hat sich Jesus bei seiner Prophezeiung geirrt.“ In einer späteren Publikation aus dem gleichen Jahr hat Harnack sich dazu entschieden, eben diese Worte „als überflüssig zu tilgen“, weil das eigentliche Porphyrios-Fragment und damit die implizit geäußerte pagane *quaestio* in dem Passus von *per huiusmodi potum* bis *exilia tolerarit* enthalten sei (Harnack 1921b, 835). Der konkrete Bibelbezug ist Mt 20,23, wo Jesus zu Jakobus und Johannes sagt, dass sie „seinen Kelch trinken werden“, was im Kontext der Stelle für einen gewaltsamen (Märtyrer-)Tod steht. Harnack (1921a, 272 ad II) stellt einen Bezug zu zwei Fragmenten seiner Sammlung der Porphyrios-Fragmente gegen die Christen her, wo – umgekehrt zum vorliegenden Einwand – jesuanische Aussagen an Petrus und Paulus jeweils im Widerspruch stehen zum tatsächlichen Märtyrertod des Petrus und Paulus. Da diese Fragmente allerdings aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes stammen (Porph. (?) Chr. fr. 26 und 36 Harnack), ist ihre Beweiskraft eingeschränkt mit Blick auf die Frage, ob der hier vorliegende Einwand auf Porphyrios zurückgehen könnte. Sollte Porphyrios der pagane Kritiker sein, wäre dies nicht nur ein Indiz für die historischen Kenntnisse des Porphyrios über das Schicksal der Jünger Jesu (Cook 2000, 143), sondern auch für die bibelkritische Methode, Prophetie durch historisches Argumentieren zunichte zu machen, vgl. Muscolino (2009, 523 Anm. 3). Eine Variante dieser Inbezugsetzung von Prophetie und Geschichte bieten die echten Porphyrios-Fragmente zum Buch *Daniel* in großer Zahl (Porph. Chr. fr. 13T.–44T. Be.). Da es sich in Mt 20,23 um eine Prophezeiung Jesu handelt, ist zudem Kritik an Christus impliziert, die sich möglicherweise konkret auf seine angebliche Göttlichkeit bezog. Denn sein vom paganen Kritiker postulierter Irrtum steht im Widerspruch zu dieser von Christen postulierten Göttlichkeit.

(2) [Pacat. Contr. Porph. II] *Per huiusmodi potum significat passionem, et Iacobum quidem novimus martyrio consummandum, fratrem vero eius Iohannem transiturum absque martyrio, quamvis et afflictiones plurimas et exilia tolerarit* Hatte Harnack (1921a, 271) diesen Passus noch als Beginn der christlichen *responsio* auf eine nicht überlieferte pagane *quaestio* aufgefasst, so grenzt Harnack (1921b, 835) den Text neu ab: Der Text von *per huiusmodi potum* bis *exilia tolerarit* sei das eigentliche „Fragment des Porphyrios (zu Matth. 20,23) [...]. Das Folgende gehört Pacatus an.“ Vom Martyrium des Johannes-Bruders Jakobus berichtet die *Apostelgeschichte* (Apg 12,1–3), ein Ereignis, auf das sich die Konjektur Zahns inhaltlich bezieht,

der statt des handschriftlich überlieferten *novissimus* in *novimus* („wir wissen“) änderte (Harnack 1921a, 269 Anm. 9). Harnack übernimmt die Konjektur (Harnack 1921a, 269; Harnack 1921b, 835), der auch ich mich anschließe. Der Text der von mir sonst zugrunde gelegten Edition Diekamps (1913, 398) bietet an dieser Stelle *novissimum*. Dass Porphyrios in *Contra Christianos* sowohl auf das *Matthäusevangelium* als auch auf die *Apostelgeschichte* einging, steht aufgrund sicher zuweisbarer Texte außer Zweifel, vgl. z.B. Porph. Chr. fr. 73T. Be. zur *Apostelgeschichte* und Porph. Chr. fr. 59F. Be. zum *Matthäusevangelium*.

(3) [Pacat. Contr. Porph. II] *sed praeparatam martyrio mentem Christus martyrem iudicavit* Den mit *sed* einsetzenden Satz trennt Harnack (1921b, 835) vom „Fragment des Porphyrius (zu Matth. 20,23)“ ab und schreibt den Rest des Textstücks bis *Iohannes fuisse demersus* Pacatus zu. So liegt also ab *sed* die christliche Erwiderung auf einen paganen Einwand vor, die mithilfe einer besonders weitgefassten Vorstellung von einem Märtyrer den Wahrheitsgehalt von Jesu Prophezeiung zu verteidigen sucht.

(4) [Pacat. Contr. Porph. II] *[Legitur et in dolio ferventis olei pro nomine Christi beatus Iohannes fuisse demersus.]* Harnack (1921a, 269 Anm. 13) sieht diesen letzten Satz des Fragments nicht als späteren Zusatz an, sondern betont die in *legitur* ausgedrückte Skepsis des Verfassers über die Glaubwürdigkeit dieser Johannes-Überlieferung. Dass Johannes in ein Fass kochenden Öls geworfen sein soll, ohne dabei Verletzungen zu erleiden, ist eine Legende, die im lateinisch-sprachigen Christentum mindestens seit Tertullian greifbar ist, siehe die Belege bei Harnack (1921a, 269–270 Anm. 13) und die Bemerkungen von Diekamp (1913, 398 Apparat).

124D.

Pacat. Contr. Porph. III, p. 398–399 Diekamp
= Harnack (1921a, 270) = fr. 109 Ramos Jurado et al.

Idem de initio evangelii secundum Marcum.

1. *Rationabiliter evangelistae principiis diversis utuntur, quamvis una eademque evangelizandi eorum probetur intentio.*
2. *Matthaeus ut Hebraeis scribens genealogiae Christi ordinem texuit, ut ostenderet ab ea Christum*
- 5 *descendisse progenie, de qua eum nasciturum universi prophetae cecinerant.*
3. *Iohannes autem ad Ephesum constitutus, <cum illis scriberet,> qui*

legem tamquam ex gentibus ignorabant, a causa nostrae redemptionis evangelii sumpsit exordium; quae causa ex eo apparet, quod Filium suum Deus pro nostra salute voluit incarnari. 4. Lucas vero a Zachariae sacerdotio incipit, ut eius filii miraculo nativitatis et tanti praedicatoris officio divinitatem Christi gentibus declararet. 5. Unde et Marcus antiqua prophetici mysterii, competentia adventui Christi, declarat, ut non nova, sed antiquitus prolata eius praedicatio probaretur. 6. Aut per hoc evangelistis curae fuit eo uti prooemio, quod unusquisque iudicabat auditoribus expedire. Nihil ergo contrarium reperitur, ubi licet diversis scriptis ad eandem tamen patriam pervenitur.

Derselbe über den Beginn des *Markusevangeliums*.

1. Mit methodischem Kalkül benutzen die Evangelisten unterschiedliche Buchanfänge,¹ obwohl doch feststeht, dass sie alle dieselbe Absicht hatten, das Evangelium zu verkünden. 2. Matthäus, da er für Hebräer schrieb,² hat einen Stammbaum Christi erstellt, um zu zeigen, dass Christus von jener Nachkommenschaft abstammt, aus der er gemäß den Weissagungen aller Propheten geboren werden sollte. 3. Johannes aber hielt sich in Ephesos auf. <Da er denen schrieb,> die das Gesetz aufgrund ihrer wohl heidnischen Herkunft nicht kannten, begann er sein Evangelium bei der Ursache unserer Erlösung. Diese Ursache wird dadurch klar, dass nach dem Willen Gottes sein Sohn für unser Heil inkarniert werden sollte. 4. Lukas aber beginnt beim Priesteramt des Zacharias, um durch die wundersame Geburt von dessen Sohn und durch dessen so bedeutendes Verkündigeramt den Völkern die Gottheit Christi anzukündigen. 5. Deshalb verkündet Markus auch das Althergebrachte eines prophetischen Geheimnisses, das mit der Ankunft Christi übereinstimmt, damit seine Verkündigung erwiesenermaßen keine neue, sondern eine von alters her vorgetragene sei. 6. Oder aber es lag den Evangelisten deswegen am Herzen, jeweils genau dieses Proömium zu wählen, weil ein jeder urteilte, es sei so am besten für die jeweiligen Hörer. Es lässt sich also nichts Widersprüchliches finden, wo es möglich ist, trotz der textuellen Unterschiede zu derselben Heimat zu gelangen.

Anmerkungen:

(1) [Pacat. Contr. Porph. III] *Rationabiliter evangelistae principiis diversis utuntur* Harnack (1921a, 270) fasst die zu erschließende pagane *quaestio*, auf welche die christliche *responsio* erwidert, folgendermaßen zusammen: „Die Evangelisten haben ihren Büchern ganz verschiedene Anfänge

gegeben und widersprechen sich daher.“ Wie Harnack (1921a, 272 ad III) zu Recht bemerkt, haben „Nachweise“ von Widersprüchen zwischen den Evangelien samt ihren unterschiedlichen Anfängen „eine Hauptaufgabe des Porphyrios in seinem Werk gegen die Christen gebildet“, vgl. auch Cook (2000, 134–138, hier 135). Mit Ausnahme des *Lukasevangeliums* gibt es sicher zuweisbare Texte, die zumindest belegen, dass Porphyrios sich mit den Anfängen des *Matthäus-* (Porph. Chr. fr. 52T. Be.), *Markus-* (Porph. Chr. fr. 45F.–46T. Be.) und *Johannesevangeliums* (Porph. Chr. fr. 66F.–68F. Be.) kritisch auseinandergesetzt hat.

(2) [Pacat. Contr. Porph. III] *Matthaeus ut Hebraeis scribens* Die Reihenfolge der hier erwähnten kanonischen Evangelien – Matthäus, Johannes, Lukas, Markus – ist nach Harnack (1921a, 273) „bei den Griechen ganz selten“. Demgegenüber „findet sie sich bei Ambrosius und in den vorhieronymianischen“ Codizes, weshalb Harnack (1921a, 273) darin die „altlateinische Reihenfolge“ der Evangelien erkennt. Dieser Tatbestand dient ihm zur Unterstützung der These, dass der Bestreiter des Porphyrios in den vorliegenden Textstücken (Porph. Chr. fr. 122D.–126D. Be.) „ein Lateiner und nicht ein Grieche gewesen“ sei (Harnack 1921a, 272): nämlich Pacatus, der aller Wahrscheinlichkeit nach im frühen 5. Jh. n.Chr. die einzige lateinische Gegenschrift gegen Porphyrios verfasste, von der wir wissen (Harnack 1921a, 277–279).

125D.

Pacat. Contr. Porph. IV, p. 399–400 Diekamp
= Harnack (1921a, 270–271) = fr. 109 Ramos Jurado et al.

Idem in illud: ‚Noli vocare amicos tuos, sed pauperes et debiles‘ etc.

1. *Praecepit non amicos, sed infirmos quosque vocandos ad prandium. Quodsi claudus aut quilibet eorum sit amicus, sine dubio talis pro amicitia minime est rogandus, unde ipsa quasi videntur se impugnare mandata. Nam*
- 5 *si non amici, sed claudi et caeci sunt invitandi, ipsosque quoque amicos esse contingat, nequaquam rogare debemus. 2. Sed amicos arbitror intellegi hoc loco debere illos, quos pro mundi huius terrena consideratione diligimus, non pro divinae contemplationis intuitu. Hi sunt igitur amici relinquendi. 3. Denique ideo debilium exempla proposuit, quos pro nullius possumus appe-*
- 10 *tere necessitate negotii, nisi tantum pro fructu retributionis aeternae.*

Derselbe über jenes [Wort]: „Lade nicht deine Freunde ein, sondern die Armen und Kranken“ etc.

1. Er gebot, dass keine Freunde, sondern irgendwelche Kranken zum Essen eingeladen werden sollten. Wenn nun ein Gelähmter oder irgendeiner von ihnen ein Freund wäre, dann dürfte man einen solchen aufgrund der bestehenden Freundschaft also überhaupt nicht einladen. Deshalb scheinen sich die Anordnungen zu widersprechen.¹ Denn wenn man nicht Freunde, sondern Gelähmte und Blinde einladen soll und es sich träfe, dass diese auch Freunde wären, dann dürften wir sie keinesfalls einladen. 2. Doch meiner Meinung nach sind an dieser Stelle diejenigen unter Freunden zu verstehen, die wir aus irdischer Betrachtung dieser Welt lieben, nicht aus dem Schauen göttlicher Betrachtung heraus. Diese Freunde soll man also zurücklassen. 3. Schließlich hat er gerade deswegen Beispiele von Schwachen angeführt, zu denen wir nicht wegen irgendeines dringenden Handelsgeschäfts eine Neigung entwickeln können, sondern einzig wegen des Gewinns, der uns in 5
10
15
folge der Vergeltung in der Ewigkeit bevorsteht.

Anmerkung:

(1) [Pacat. Contr. Porph. IV] *unde ipsa quasi videntur se impugnare mandata* Der pagane Einwand bezieht sich auf das Jesus-Wort in Lk 14,12–13, das in geraffter Form dargeboten wird. Die Kritik speist sich aus der spitzfindigen logischen Schlussfolgerung, dass man nach Jesu Aussage einen Behinderten, mit dem man vielleicht zufällig befreundet sei, nicht zum Essen einladen solle; vgl. dazu auch Muscolino (2009, 523 Anm. 5). Dadurch wird das Gebot Jesu in sich widersprüchlich, weil es Behinderte und Freunde scharf voneinander trennt. Als Vergleichstext nennt Harnack (1921a, 272 ad IV) einen Passus aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes (Porph. (?) Chr. fr. 58 Harnack), der im Hinblick auf die Frage nach der porphyrianischen Herkunft des Einwands wenig Aussagekraft besitzt. Cook (2000, 142) führt aus, dass der vorliegende Einwand typisch für Porphyrios sei und dass Porphyrios hier das Prinzip der aristotelischen Logik anwende, wonach zwei widersprüchliche Aussagen nicht beide wahr sein können.

126D.

Pacat. Contr. Porph. V, p. 400 Diekamp
= Harnack (1921a, 271) = fr. 109 Ramos Jurado et al.

Idem in illud: „Opus consummavi, quod dedisti mihi, ut faciam.“

Quomodo opus salutis humanae adimplesse <se> commemorat, cum necdum crucis vexillum conscenderat? Sed definitione voluntatis, de qua cuncta venerandae passionis insignia adire decreverat, iure se opus perfecisse significat etc.

Derselbe über das Wort: „Ich habe das Werk vollendet, das Du mir zu tun gegeben hast.“

Wie kann er erwähnen, dass er das Werk des Heils der Menschheit erfüllt hat, obwohl er noch nicht auf den Stamm des Kreuzes gestiegen war?¹ Doch durch seine Willensbekundung, mit der er beschlossen hat, alle Abzeichen der verehrungswürdigen Passion auf sich zu nehmen, deutet er an, dass er mit Recht sein Werk schon vollendet hat etc.

Anmerkung:

(1) [Pacat. Contr. Porph. V] *Quomodo opus salutis humanae adimplesse <se> commemorat, cum necdum crucis vexillum conscenderat?* Der Einwand bezieht sich auf Joh 17,4, wo Jesus die erwähnten Worte noch vor der Kreuzigung sagt (Muscolino 2009, 523 Anm. 6). Der Hinweis auf diese Ungereimtheit ist nach Harnack (1921a, 272 ad V) „ganz im Sinne und in der Art des übelwollend kleinlichen und gegen Johannes besonders gehässigen Porphyrius, der mit Vorliebe solche Widersprüche geltend gemacht hat.“ Auch Cook (2000, 153) erkennt in dem Einwand die typisch porphyrianische Methode des Aufdeckens von Widersprüchen zwischen biblischen Aussagen.

127D.

Ps.-Just. Quaest. Gent. ad Chr. 14–15,200 a–d, p. 328–330 Otto
= fr. 93 Harnack = fr. 12 Ramos Jurado et al.

(14) Καὶ εἰ φθείρεται τὸ γινόμενον παρὰ τοῦ θεοῦ, τίνος κακία φθείρεται, τοῦ ποιήσαντος ἢ τοῦ γεγονότος ἢ τινος ἕξωθεν ὑπεναντίου γινομένου τῷ ποιήσαντι; Ὅ τι δ' ἂν αὐτῶν ὑποθώμεθα, δῆλον ὅτι τοῦ ποιήσαντος ἡ κακία.

Εἴτε γὰρ τὸ γεγονὸς διὰ τινα ἔμφυτον ἑαυτοῦ κακίαν ὀφείλει φθαρῆναι, ὁ ποιήσας αἴτιος, ὅτι τοιοῦτον αὐτὸ ἐποίησεν, ὥστε ὑπολιμπάνεσθαι ἐν αὐτῷ κακόν τι· εἴτε ἔξωθεν ἐστὶ τι ὑπεναντίον τῷ ποιήσαντι, καὶ οὕτως κακία τοῦ πεποιηκότος, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατακρατεῖν τῶν ἐναντίων· εἴτε ἐκ τοῦ ποιήσαντος ἡ κακία, πρόδηλον ὡς αὐτὸς ὁ κακός. Ταῦτα μὲν περὶ τούτων τέως ἐκ πολλῶν ὀλίγα· εἰ γὰρ ἐθέλομεν, ζηητέον καὶ τί ἐστὶ σῶμα καὶ ἐκ τίνων τὸ σῶμα, καὶ τὰς ἐπὶ τούτοις ἀπορίας. Ταῦτα δὲ τέως ἐάσαντες, ὡς ἐνούντων μηδὲν τῶν ἀπόρων, ζητοῦμεν τῶν γενναιοτέρων ἐν τι θαύματος ἀξιούμενον ἀπὸ τῶν περὶ τῆς ἀναστάσεως λόγων· ἐν γάρ τι τῶν οὐκ εὐτελῶν ἀπόρων, τῶν παρὰ τοῖς λιθοκαρδοῖς κινουμένων, ἐστὶ καὶ τοῦτο. (15) Εἰ γὰρ δεῖ, φησί, σώους ἀνίστασθαι τοὺς τετελευτηκότας, πῶς, εἰ συμβαίῃ ἄνθρωπον ἀποθανεῖν εἰς θάλατταν, εἴτα βρωθέντα τοῦτον ὑπὸ ἰχθύων αὐθις ὑπὸ ἄλλων ἀνθρώπων καταβρωθῆναι διὰ μέσων τῶν ἰχθύων, πῶς ἂν ἀναλάβοι τὰς σάρκας τὰς εἰς ἄλλους ἀνθρώπους καταδαπανηθείσας; Ἡ γὰρ τοῦτον ἀνάγκη παρὰ τὰς σάρκας ἀναστῆναι, ἃς ἔφαγον οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι διὰ μέσων τῶν ἰχθύων, καθὼς πολλάκις εἴρηται, ἢ ἐκείνους, μέλη τῶν ἑαυτοῦ σαρκῶν ἀπαιτουμένους, ἀποθέσθαι καὶ ἐλλιπεῖς γενέσθαι, ἵνα ἀποπληρώσωσι τὸ ἐλλεῖπον τῶν ὑπ' αὐτῶν ἀδίκως καταβρωθέντων.

(14) Und wenn das von Gott Erschaffene zerstört wird,¹ aufgrund von wessen Bosheit wird es dann zerstört – [der Bosheit] des Schöpfers, des Geschöpfes oder von etwas, das von außen gegen den Schöpfer gerichtet ist?² Was auch immer wir davon in Erwägung ziehen, es ist klar, dass es [letztlich] die Bosheit des Schöpfers ist. Denn wenn das Geschöpf aufgrund seiner eigenen eingepflanzten Bosheit vergehen muss, dann ist der Schöpfer dafür verantwortlich, weil er es so erschaffen hat, dass in ihm etwas Böses zurückgeblieben ist. Wenn aber von außen etwas gegen den Schöpfer gerichtet ist, dann liegt auch hier der Grund in der Bosheit des Schöpfers, weil er widrige Mächte nicht beherrschen kann.³ Und wenn die Bosheit vom Schöpfer kommt, dann ist klar, dass er selbst der Böse ist. Dies sei hierzu aus einer Fülle von Argumenten mit wenigen Worten gesagt. Denn wenn wir wollten, dann müssten wir auch Nachforschungen darüber anstellen, was überhaupt ein Körper ist und aus welchen Bestandteilen der Körper besteht, und die sich daraus ergebenden Aporien [ansprechen]. Dies lassen wir indes nun beiseite, da sich keiner der strittigen Punkte zusammenfügt. Stattdessen wollen wir einen gewichtigeren Punkt, der des Staunens würdig ist, erforschen, der im Zusammenhang mit den Lehren über die Auferstehung steht. Denn eine der schwierigen Aporien, die auch bei den Menschen mit Steinherzen diskutiert wird, ist folgende. (15) Wenn die Toten, sagt er, heil auferstehen sollen,

25 wie soll dann jemand, der auf dem Meer gestorben ist, von Fischen gefressen wurde und der in Form dieser Fische von anderen Menschen verspeist wurde – wie soll der sein Fleisch wieder erhalten, das andere Menschen verzehrt haben?²⁴ Denn entweder ist es notwendig, dass dieser ohne sein Fleisch aufersteht, das andere Menschen in Form der Fische gegessen haben, wie oft gesagt wurde, oder dass jene, da man ihnen Glieder ihres eigenen Fleisches abverlangt, diese abgeben und deren verlustig gehen, um den Mangel derer auszufüllen, die von ihnen ungerechterweise gefressen wurden.

Anmerkungen:

(1) [Ps.-Just. Quaest. Gent. ad Chr. 14] Καὶ εἰ φθείρεται τὸ γινόμενον παρὰ τοῦ θεοῦ Unter dem Namen Justins des Märtyrers sind einige Schriften überliefert, die aus verschiedenen Gründen nicht von ihm stammen können, sondern auf anonyme Verfasser zurückgehen, die in den wenigsten Fällen identifiziert werden können (Riedweg 2001, 848–850). Zu diesen pseudo-justinischen Schriften zählen auch die *Quaestiones gentilium ad Christianos*, aus denen das vorliegende Textstück genommen ist. Thema dieser fingierten Disputation zwischen zwei Christen, von denen der eine als *advocatus diaboli* Aspekte paganer Christenkritik vorbringt, ist die „Auferstehung der Toten“ bzw. das „Körperlose“ (Riedweg 2001, 871–872). Harnack (1901, 46–51) hat diesen Text neben drei anderen pseudo-justinischen Schriften Diodor von Tarsos zugeschrieben.

(2) [Ps.-Just. Quaest. Gent. ad Chr. 14] τίνας κακία φθείρεται, τοῦ ποιήσαντος ἢ τοῦ γεγονότος ἢ τινος ἕξωθεν ὑπεναντίου γινομένου τῷ ποιήσαντι; Die vorliegende 14. *quaestio* der *Quaestiones gentilium ad Christianos* über das „Schlechte“ bzw. „Böse“ berührt ein Thema, mit dem sich Porphyrios ausweislich auch eines neueren Fragmentfonds mit Sicherheit in *Contra Christianos* auseinandergesetzt hat. So ist aus Severian von Gabala bekannt, dass Porphyrios sich kritisch mit dem in der Paradiesgeschichte (Gen 2,17) erwähnten göttlichen Verbot befasste, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen: Warum habe Gott neben der Erkenntnis des Bösen auch die des Guten untersagt? (Porph. Chr. fr. 47F. Be.), vgl. dazu Morlet (2011b). Einschlägiger ist im vorliegenden Zusammenhang allerdings ein von Goulet (2010, 150–151, fr. 4) publiziertes neues Fragment, das sich ebenfalls auf die Paradiesgeschichte der *Genesis* bezieht (Porph. Chr. fr. 49T. Be.): Wie Michael Glykas in seinen *Quaestiones in sacram scripturam* 46 ausführt, war Porphyrios offensichtlich der Auffassung, dass

der Baum der Erkenntnis eine „todbringende Natur“ (θανατηφόρου φύσεως) für die Menschen hatte und ihn „Gott“ offenbar mit „einer bösen Absicht“ ins Paradies „gepflanzt habe, um diejenigen, die davon essen, zu verderben“ (κακῶς ἐφύτεύθη παρὰ Θεοῦ καὶ ἐπὶ ἀπωλείᾳ τῶν γενομένων), siehe Porph. Chr. fr. 49T. Be. mit Anm. 1. Was Porphyrios mit dieser provokanten Lektüre der Paradiesgeschichte genau intendiert hat, ist im Detail nicht mehr nachzuvollziehen. Der Hinweis auf die „bösen Absichten“ des im *Genesis*-Text beschriebenen Gottes ist allerdings eine scharfe Abrechnung mit dem mosaïschen Gottesbild. Es ist zumindest denkbar, dass die Kritik des Porphyrios in die Aussage mündete, dass der in der Schöpfungsgeschichte beschriebene Gott selbst böse sein müsse. Diese theologische Aussage über den Schöpfergott, die übrigens inhaltlich mit dem Markionismus und gnostischen Strömungen übereinstimmt, wird von der vorliegenden 14. *quaestio* der *Quaestiones gentilium ad Christianos* impliziert und widerspricht der platonischen Überzeugung von der Güte des (Schöpfer-)Gottes diametral, vgl. dazu Porph. Chr. fr. 49T. Be. mit Anm. 1. Dass aus pagan-platonischer Sicht Gott einzig gut ist, von ihm nichts Böses kommt (vgl. Orig. Cels. 4,65) und dass er unmöglich böse werden kann, ist auch die Überzeugung des anonymen Griechen bei Makarios Magnes:

Ἄλλ' οὐδὲ κακὸς ὁ Θεός, εἰ καὶ θέλει, δύναται γενέσθαι ποτέ, ἀλλ' οὐδὲ ἀγαθὸς ὢν τὴν φύσιν ἀμαρτῆσαι δύναται ἄν· εἰ οὖν ἀμαρτάνειν οὐκ ἔστιν οἷός τε οὐδὲ κακὸς γενέσθαι, τοῦτο οὐ δι' ἀσθένειαν τῷ Θεῷ συμβαίνει· [...] ὁ δὲ Θεὸς ἀγαθὸς εἶναι πέφυκε καὶ οὐ κωλύεται κακὸς εἶναι· ὁμως καὶ μὴ κωλυόμενος, γενέσθαι κακὸς ἀδυνατεῖ.

„Gott ist auch nicht böse, und er könnte es niemals werden, selbst wenn er es wollte. Er könnte auch niemals, da er von Natur aus gut ist, eine Sünde begehen. Wenn er nun nicht sündigen kann und auch nicht böse werden kann, dann geschieht dies Gott nicht aus einer Schwäche heraus. [...] Doch Gott ist von Natur aus gut und wird nicht daran gehindert, böse zu sein. Dennoch gilt: Obwohl er nicht daran gehindert wird, kann er nicht böse werden.“ (Mac. Mgn. Apocr. 4,24a,6, p. 316 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 94 Harnack), siehe dazu Goulet (2011, 207–210).

(3) [Ps.-Just. Quaest. Gent. ad Chr. 14] εἴτε ἕξωθέν ἐστί τι ὑπεναντίον τῷ ποιήσαντι, καὶ οὕτως κακία τοῦ πεποιηκότος, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατακρατεῖν τῶν ἐναντίων Bereits Kelsos deutet spöttisch an, dass der in der Paradiesgeschichte dargestellte Gott „zu schwach“ sei, um der gegen Gott opponierenden Schlange Einhalt zu gebieten, was den hier geäußerten Einwand der 14. *quaestio* schön illustriert (Orig. Cels. 4,36). An anderer Stelle rechnet Kelsos mit der christlichen Vorstellung vom Teufel bzw. Satan ab, die in der vorliegenden 14. *quaestio* sicherlich mit angedeutet ist: Es

sei blasphemisch, einen Widersacher Gottes zu postulieren, gegen den Gott „machtlos“ (ἀδυνατεῖ) sei (Orig. Cels. 6,42).

(4) [Ps.-Just. Quaest. Gent. ad Chr. 15] Εἰ γὰρ δεῖ, φησί, σώους ἀνίστασθαι τοὺς τετελευτηκότας, πῶς, εἰ συμβαίῃ ἄνθρωπον ἀποθανεῖν εἰς θάλατταν, εἴτα βρωθέντα τοῦτον ὑπὸ ἰχθύων αὐθις ὑπὸ ἄλλων ἀνθρώπων καταβρωθῆναι διὰ μέσων τῶν ἰχθύων, πῶς ἂν ἀναλάβοι τὰς σάρκας τὰς εἰς ἄλλους ἀνθρώπους καταδαπανηθείσας; Die vorliegende 15. *quaestio* der *Quaestiones gentilium ad Christianos* über die Auferstehung weist inhaltliche und sachliche Parallelen zu einem Text aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes auf (Mac. Mgn. Apocr. 4,24a,1–4,24b,8, p. 314–318 Goulet = Porph. (?) Chr. fr. 94 Harnack), bei dem eine gewisse Wahrscheinlichkeit besteht, dass er inhaltlich auf Porphyrios zurückgeht, siehe dazu Porph. Chr. fr. 37F. Be. Anm. 9.

128D.

**Anast. Sin. Hod. 8,8,8–22; CChr.SG 8, p. 242–243 Uthemann
= fr. 65 Harnack = fr. 1 Ramos Jurado et al.**

διὰ τί δὲ μὴ καὶ μορφὴν τινα κρείττω καὶ λαμπροτέραν τῆς ἀνθρωπίνης
μορφῆς ἡμφιάσατο; Εἰ γὰρ ταῦτα πεποίηκεν, εὐθέως ἂν ἐγίνωσκον καὶ οἱ
γονεῖς καὶ ὁ κόσμος, ὅτι θεός ἐστι καὶ οὐκ ἄνθρωπος. Καὶ εἰ τοῦτο ἔγνων,
οὐκ ἂν αὐτὸν υἱὸν ἴδιον ἐκάλουν, οὐκ ἂν αὐτὸν ὑποτάσσεσθαι αὐτοῖς καὶ
5 δουλεύειν κατεδέξαντο. „Μᾶλλον δέ“, ὥς φησιν ὁ Βατανεώτης ὁ νεαρός,
„εἰ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἄνθρωπος πιστευθῆναι ἡβούλετο ὁ Ἰησοῦς, διὰ τί μὴ
μᾶλλον συνήγαγεν ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν ἐν τῇ Σιών Ἰουδαίους καὶ Ἑλλήνας,
ὥσπερ ἐπὶ τῇ Πεντηκοστῇ πεποίηκε, καὶ οὕτως ὁρώντων πάντων κατῆλθεν
ἐξ οὐρανοῦ ἄνθρωπος, ὥσπερ μέλλει κατέρχεσθαι ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ
10 αὐτοῦ, καὶ ὥσπερ ὥφθησαν πᾶσιν αἱ γλῶσσαι αἱ τοῦ πυρός, καὶ ὥσπερ ὅλου
τοῦ Ἰσραὴλ θεωροῦντος κατῆλθεν ἐν εἵδει πυρὸς ἐπὶ τοῦ ὄρους τοῦ Σινᾶ,
καὶ θεωρήσας ἐπίστευσεν ὁ λαός;“

Weshalb hat er [sc. Christus] nicht eine Gestalt angezogen, die im Vergleich zur menschlichen Gestalt größer und glanzvoller war? Denn hätte er dies getan, hätten sofort sowohl seine Eltern als auch die Welt erkannt, dass er Gott ist und kein Mensch. Und hätten sie dies erkannt, hätten sie ihn nicht
5 ihren eigenen Sohn genannt, hätten sie nicht akzeptiert, dass er sich ihnen unterordne und ihnen diene. „Wenn Jesus vielmehr“, wie der neue Bataneo-

tes sagt,¹ „für einen übermenschlichen Menschen gehalten werden wollte, warum hat er dann nicht Juden und Griechen aus allen Völkern auf dem Zion versammelt,² wie er an Pfingsten tat, und kam sichtbar für alle als Mensch aus dem Himmel herab³ – so wie er in Zukunft herabkommen wird bei seiner zweiten Ankunft⁴, so wie allen die Feuerzungen⁵ erschienen sind und so wie er beim Anblick des ganzen Volkes Israel auf den Berg Sinai in Gestalt des Feuers herabkam,⁶ und das Volk durch diesen Anblick zum Glauben kam?“ 10

Anmerkungen:

(1) [Anast. Sin. Hod. 8,8,13–14] Μᾶλλον δέ, ὥς φησιν ὁ Βατανεώτης ὁ νεαρός Die auf Porphyrios bezogene Herkunftsbezeichnung „Bataneotes“ ist bereits bei Hieronymus bezeugt, siehe dazu Cook (2000, 154 mit Anm. 270) und Porph. Chr. fr. 1T. Be. Anm. 1. Deswegen nimmt Harnack (1916, 86 ad fr. 65) an, dass der Mönchspriester und Abt im Sinaikloster Anastasius Sinaita (7. Jh. n.Chr.) hier „einen Gedanken des Porphyrios – vielleicht wörtlich – aus indirekter Überlieferung verwertet“. Gemäß Harnack (1916, 86 ad fr. 65) und Cook (2000, 154) adressiert Anastasius Sinaita die Bezeichnung „neuer Bataneotes“ hier an Julian von Halikarnass (6. Jh. n.Chr.), der ein Anhänger des Miaphysitismus war (Honigmann 1951, 125–131). Der *Hodegos*, aus dem der vorliegende Passus stammt, richtet sich zwar gegen miaphysitische Begrifflichkeiten, jedoch widerspricht der Herausgeber des *Hodegos*, Karl-Heinz Uthemann, im Apparat seiner Edition (CChr.SG 8, p. 243) zur Stelle der These, dass der „neue Bataneotes“ mit Julian von Halikarnass zu identifizieren sei.

(2) [Anast. Sin. Hod. 8,8,14–17] εἰ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἄνθρωπος πιστευθῆναι ἡβούλετο ὁ Ἰησοῦς, διὰ τί μὴ μᾶλλον συνήγαγεν ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν ἐν τῇ Σιών Ἰουδαίους καὶ Ἑλλήνας Der Einwand kritisiert, dass die Gottheit Jesu nur einem kleinen Kollektiv von Jüngern zugänglich gemacht worden sein soll und Juden wie Nicht-Juden nicht allgemein bekannt gemacht wurde. Damit einher geht die Kritik an der Übermenschlichkeit Jesu, die aus sicheren Porphyrios-Fragmenten für *Contra Christianos* nachweisbar ist: So kritisierte Porphyrios unter Bezug auf Joh 7,8–10 Jesu angeblichen Wankelmut und seine Meinungsänderungen, was ihn als allzu menschlich erscheinen lässt, vgl. Porph. Chr. fr. 69T. Be.

(3) [Anast. Sin. Hod. 8,8,18] κατήλθεν ἐξ οὐρανοῦ ἄνθρωπος Die Fähigkeit, aus dem Himmel herabzukommen, wird im griechisch-paganen Denk-

horizont seit Homer den Göttern zugeschrieben, vgl. z.B. Hom. Od. 20,31: σὺρανόθεν καταβᾶσα (von Athene).

(4) [Anast. Sin. Hod. 8,8,18–19] ὥσπερ μέλλει κατέρχεσθαι ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ αὐτοῦ Vgl. dazu z.B. Mt 16,27–28; 2 Thess 1,7–10; 1 Tim 6,14 u.ö.

(5) [Anast. Sin. Hod. 8,8,19–20] καὶ ὥσπερ ὥφθησαν πᾶσιν αἱ γλῶσσαι αἰ τοῦ πυρός Gemeint ist das Erscheinen von Feuerzungen beim in der *Apostelgeschichte* beschriebenen Pfingstereignis (Apg 2,3). Porphyrios hat in *Contra Christianos* die *Apostelgeschichte* zweifelsohne attackiert, siehe Porph. Chr. fr. 73T. Be.

(6) [Anast. Sin. Hod. 8,8,20–22] καὶ ὥσπερ ὅλου τοῦ Ἰσραὴλ θεωροῦντος κατήλθεν ἐν εἰδῇ πυρὸς ἐπὶ τοῦ ὄρους τοῦ Σινᾶ Hier wird auf die Theophanie auf dem Berg Sinai angespielt, die mit der Gabe der 10 Gebote einhergeht (Ex 19).

129D.

Areth. Script. min. 24, p. 221,4–9; 225,11–14 Westerink
 = fr. 66 Harnack = fr. 2 Ramos Jurado et al.

„Πρῶτον μὲν ὅπως ἦρε τὴν ἁμαρτίαν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, αἴτιος πολλοῖς μὲν πατροκτονίας, πολλοῖς δὲ παιδοκτονίας γενόμενος, ἀναγκαζομένων τῶν ἀνθρώπων ἢ τοῖς πατρίοις βοηθεῖν καὶ τῆς ἐξ αἰῶνος αὐτοῖς εὐσεβείας παραδεδομένης ἀντέχεσθαι ἢ τὴν καινοτομίαν ταύτην προσίεσθαι.“ [...] 5 οὐκουν ἐνάμιλλος Μωϋσῆς τῷ ἡμετέρῳ σωτῆρι, ἀλλ’ οὐδ’ ἐγγὺς τὰς περὶ τὸ κρεῖττον ἐπαγγελίας· οὐδ’ ἀναιρέτης, ὡς φῆς, ἐλθὼν Ἰησοῦς ἁμαρτίας πλειστηριάσας ταύτην κατείληπται.

„Punkt eins:¹ Wie denn das Wort Gottes die Sünde weggeschafft habe, obwohl es für viele zum Anlass des Vater- und Kindsmordes wurde,² obwohl die Menschen gezwungen wurden, entweder die Bräuche der Vorfahren zu schützen und sich an die Frömmigkeit zu halten, die ihnen von Ewigkeit her 5 überliefert worden war oder aber sich dieser Neuerung³ anzuschließen?“ [...] Mose steht also nicht im Wettstreit mit unserem Erretter,⁴ aber er steht auch den Verheißungen, die sich auf das Bessere beziehen, nicht nahe. Und Jesus kam nicht als Zerstörer der Sünde, um diese, wie du [sc. Julian] sagst, dann offensichtlich noch zu vermehren.

Anmerkungen:

(1) [Areth. Script. min. 24] Πρῶτον μὲν Der vorliegende Text stammt aus einer kurzen apologetischen Erwiderung des Arethas (9./10. Jh. n.Chr.), des Metropolitens von Cäsarea in Kappadokien, auf christenkritische Einwände Julians aus *Contra Galilaeos*; zu Arethas siehe Tinnefeld (1978) und Karayannopoulos/Weiß (1982, 384, Nr. 295). Der Inhalt des Textstücks bezieht sich folglich auf dieses Werk, siehe Jul. Gal. fr. 107 Masaracchia. Harnack (1916, 86 ad fr. 66) postuliert bei diesem „Stück [...] große Verwandtschaft mit Porphyrios“ und hat es deswegen in seine Fragmentsammlung zu *Contra Christianos* aufgenommen. Seine Ansicht versucht Harnack (1916, 86 ad fr. 66) durch die Angabe von Vergleichstexten zur porphyrianischen Kritik am *Johannesevangelium* zu belegen, wobei er sich überwiegend auf Texte aus dem *Apokritikos* des Makarios Magnes bezieht, die Porphyrios nicht sicher zugewiesen werden können. Den vorliegenden Textinhalt Porphyrios zuzuschreiben, bleibt daher höchst spekulativ, zumal gesichert ist, dass Julian in den erhaltenen Fragmenten von *Contra Galilaeos* niemals explizit auf Porphyrios oder *Contra Christianos* verweist. Auch sonst ist eine explizite Auseinandersetzung mit Porphyrios in Julians Gesamtwerk äußerst selten (Bouffartigue 2011, 408–409). Dessen ungeachtet sei erwähnt, dass Arethas von Cäsarea Porphyrios als Christenkritiker und insbesondere als Evangelienkritiker kennt: Zweimal erwähnt er ihn in einem Atemzug mit Julian Apostata, siehe Areth. Script. min. 15, p. 180,26–181,3 Westerink; Areth. Script. min. 21, p. 212,16–18 Westerink.

(2) [Areth. Script. min. 24] ὅπως ἦρε τὴν ἀμαρτίαν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, αἴτιος πολλοῖς μὲν πατροκτονίας, πολλοῖς δὲ παιδοκτονίας γενόμενος Die Referenzstelle lautet Joh 1,29. Dass der sanftmütige und mitleidvolle Jesus „in Wahrheit für zahllose Morde der verschiedensten Art die Verantwortung“ trage, ist nach Harnack (1916, 86 ad fr. 66) „ein wichtiger, wiederholt ausgesprochener Gedanke des Porphyrios“. Diese These Harnacks gründet sich auf nicht sicher zuweisbare Texte wie z.B. Porph. (?) Chr. fr. 64 Harnack und bleibt daher spekulativ.

(3) [Areth. Script. min. 24] τὴν καινοτομίαν ταύτην προσίεσθαι Das Wortfeld καινοτομία ist in den sicher zuweisbaren Texten von *Contra Christianos* nicht bezeugt.

(4) [Areth. Script. min. 24] οὐκ οὖν ἐνάμιλλος Μωϋσῆς τῷ ἡμετέρῳ σωτῆρι
 Siehe auch hierzu Jul. Gal. fr. 107 Masaracchia.

130D.

Alberuni Chron. 20,12–23,1 Sachau (1923)

= Altheim/Stiehl (1961, 27–32) bzw. Altheim/Stiehl (1962, 3–8)

Die nun folgende deutsche Übersetzung wird wörtlich (samt Klammern) zitiert nach Altheim/Stiehl (1961, 27–32) [siehe dazu auch die englische Übersetzung bei Altheim/Stiehl (1962, 5–7)]:

(20,12) Ich sage, dass jedem, Juden und Christen, eine Fassung der Tora eignet, die verkündet, was mit der Lehre ihrer Anhänger übereinstimmt. Von der (Fassung), die den Juden gehört, meinen sie, dass sie diejenige ist, die der Verwirrung ferngeblieben ist. Jene, die den Christen gehört, wird ‚Tora der Siebzig‘ genannt. Jenes geht darauf zurück, dass ein Teil der Kinder Israel, als Nebukadnezar gegen Jerusalem gezogen war und es zerstört hatte, sich von dort wegbegab, Zuflucht beim König Ägyptens suchte und unter seiner Schutzherrschaft blieb, bis Ptolemaios Philadelphos herrschte. Es gelangte zu diesem König die Kunde von der Tora und von ihrer himmlischen Herkunft. Er stellte Nachforschungen an über jenen Teil (der Kinder Israels), bis er sie in einer Landstadt fand, ungefähr 30.000 Mann. Er bot ihnen seine Gastfreundschaft an, ließ sie kommen und behandelte sie gütig. Dann gab er ihnen die Erlaubnis, nach Jerusalem zurückzukehren: Kyros, der Statthalter Artaxerxes' I. über Babylon hatte es (inzwischen) wieder aufgebaut, und er hatte auch die Bebauung Syriens wieder aufgenommen. Sie (die Juden) verließen (die Stadt) mit einem Teil seiner (des Königs) Beamten, durch die er ihnen Schutz angedeihen ließ.

Er (der König) sagte zu ihnen: ‚Seht, ich habe ein Anliegen an euch. Wenn ihr mir darin willfahrt, ist meine Dankbarkeit gegen euch vollkommen. Es (das Anliegen) geht dahin, dass ihr mir schenken möget ein Exemplar eures Buches, der Tora.‘ Sie sagten ihm jenes zu und schworen ihm, es zu erfüllen. Nachdem sie nach Jerusalem gekommen waren, führten sie ihr Versprechen aus, indem sie ihm ein Exemplar von ihr (der Tora) schickten, doch es war in hebräischer Sprache, und er (der König) verstand es (das Hebräische) nicht. Er wandte sich erneut an sie mit der Bitte um jemanden, der beides, Hebräisch und Griechisch verstünde, damit er für ihn (den König) (die Tora) übersetzte. Er versprach demselben Geschenke und Wohltaten.

Da wählten sie (die Juden) aus ihren zwölf Stämmen (21,1) 72 Männer, von jedem Stamm sechs Leute aus den Reihen der Gelehrten und Priester. Ihre Namen sind unter den Christen bekannt. Sie (die 72) übertrugen sie (die Tora) ins Griechische, nachdem er (der König) sie getrennt und für je zwei Männer von ihnen einen bestellt hatte, der sich um deren Bedürfnisse kümmerte, bis sie (die 72) vollendet hatten seine (des Buches) Übersetzung. So gelangten in seinen Besitz 36 Übersetzungen. Er verglich sie miteinander und fand bei ihnen (an Abweichungen) nichts außer solchem, was sich unvermeidlich einstellt hinsichtlich der Unterschiedlichkeit der Ausdrücke bei übereinstimmenden Begriffen. Er gab ihnen, was er versprochen hatte, und versah sie aufs beste mit allem Notwendigen. Da baten sie ihn, dass er ihnen eine von jenen Fassungen (von den vorhandenen 36 Übersetzungen) schenke, um sich gegenüber ihren Genossen zu rühmen und zu brüsten. Das ist die (Fassung), die bei den Christen gilt, und nicht habe bei ihr (hinsichtlich des Originals) eine Umstellung oder Änderung stattgefunden, so sagen sie. Die Juden (allerdings) behaupten das Gegenteil dessen. Und zwar, daß man sie zwang zu seiner (des Buches) Übersetzung und dazu unter Druck anhielt auf jene (geschilderte) Weise durch Furcht vor Gewalt und schlechter Behandlung, nicht bevor man sich einig geworden war über Änderungen und Angleichungen. Nicht findet sich in dem, was sie (die Christen) erwähnen – gesetzt, wir billigen dem überhaupt Wahrscheinlichkeit zu – (etwas), was den Zweifel beseitigte. Vielmehr ruft es (was sie anführen) ihn (den Zweifel) noch stärker hervor. –

Nun gibt es bei der Tora nicht diese zwei Fassungen allein. Vielmehr hat sie eine dritte Fassung bei den Samaritanern, die bekannt sind als ἰσθῆται. Sie sind die Nachfolger, denen Nebukadnezar Syrien zuteilte, als er die Juden gefangengenommen und es (Syrien) von ihnen geräumt hatte. Die Samaritaner hatten ihm geholfen und hatten ihn auf die Schwächen der Kinder Israel hingewiesen. So hatte er sie (die Samaritaner) nicht belangt, sie weder getötet noch gefangengenommen, sondern hatte sie weiterhin in Palästina (nunmehr) unter seiner Herrschaft wohnen lassen. Ihre Lehren sind gemischt aus Judentum und Magiertum; ihre Masse wohnt an einem Ort Palästinas, der Neapolis heißt; dort sind ihre Synagogen. Nicht überschreiten sie die Grenze Jerusalems seit den Tagen Davids, des Propheten, weil sie behaupten, dass er Gewalt und Unrecht getan und den heiligen Tempel von Neapolis nach Ailia (und das ist Jerusalem) übertragen habe. Sie berühren (möglichst) andere Menschen nicht, und wenn sie sie berührt haben, dann waschen sie sich. Sie anerkennen die Prophezeiungen keines (der Propheten) der Kinder Israel, der nach Moses gelebt hat. – Was

die Fassung angeht, die bei den Juden gilt, und auf die diese sich berufen, so gibt sie das, wozu mittels der Lebenszeiten der Nachkommen Adams der Zeitraum sich summiert zwischen Adams Vertreibung aus dem Paradies und der Sintflut, die sich in Noahs Zeit ereignete, mit 1656 Jahren an. Was die Fassung, die bei den Christen gilt, angeht, so beträgt das, wozu sich dieser Zeitraum summiert, 2242 Jahre. Was (die Fassung) betrifft, die bei den Samaritanern gilt, so sagt sie, dass er (der Zeitraum) 1307 Jahre betrage...

- (22,4) Nicht nur zur Tora gehört eine Vielfalt von Fassungen und deren
 75 Unterschiedlichkeit, sondern dasselbe gilt fürs Evangelium. Denn ihm gehören bei den Christen vier Fassungen, vereinigt in einer Rolle (oder: in einem Codex), deren erste von Matthäus stammt, die zweite von Markus, die dritte von Lukas und die vierte von Johannes, wobei sie verfaßt hat jeder von diesen Schülern gemäß seiner (Jesu) Verkündigung in seinem Land. Was
 80 in jeder einzelnen von ihnen steht an Beschreibungen des Messias und an Erzählungen über ihn in den Tagen seiner Verkündigung und in der Zeit seiner Kreuzigung, unterscheidet sich – wie man behauptet – vielfach von dem, was in der anderen steht. So dass hinsichtlich seines (Jesu) Stammbaums, der der Stammbaum Josephs, des Verlobten Marias und Stiefvaters
 85 Jesu, ist, Matthäus sagt, er laute:

1. Joseph, Jakob, Matthan, Eleazar, 5. Eliud, Achin, Zadok, Azor, Eljakim, Abiud, 11. Zerubabel, Sealthiel, Jechonja, Josia, 15. Amon, Manasse, Hiskia, Ahaz, Joatham, Usia, 21. Joram, Josaphat, Asa, Abia, 25. Rehabeam, Salomon, David, Jesse, Obed, Boas, 31. Salman, Nahasson, Aminadab, Ram, 35. Hezron, Perez, Juda, Jakob, Isaak, Abraham.
 90

Und er (Matthäus) beginnt in dem Stammbaum mit Abraham, (ihn) herabführend (bis Joseph). Was Lukas betrifft, so sagt er, dass er (der Stammbaum) laute:

1. Joseph, Heli, Matthat, Levi, 5. Melchi, <Janna>, Joseph, Mattathias, Amos, Nahum, 11. Hesli, Nagai, Maath, Mattathias, 15. Simeï, Joseph, Judas, Johanan, Resa, 95 Zerubabel, 21. Sealthiel, Neri, Melchi, Addi, 25. Kosam, Elmadam, Her, Joseph, Elieser, Jorem, 31. Matthat, Levi, Simeon, Juda, 35. Joseph, Jonam, Eljakim, Melea, Menan, Matathai, 51. [sic! Anm. M.B.] Nathan, David.

- Die Entschuldigung der Christen und ihre Beweisführung demgegenüber
 100 lautet dahin, dass sie sagen, zu den Regeln, die in der Tora festgesetzt sind, gehöre, dass, wenn ein Mann gestorben sei, eine Ehegattin zurücklassend, von der er keine Söhne habe, an seine Stelle bei ihr der Bruder des Verstorbenen trete, damit er seinem (gestorbenen) Bruder Nachkommenschaft sichere. So dass dann, was von ihm (dem an die Stelle getretenen Bruder)

erzeugt werde, zum Verstorbenen gehöre seitens des Stammbaumes, zum 105
 Lebenden seitens der Zeugung und der Wirklichkeit. Sie sagen: Joseph
 stammte (23,1) demgemäß von zwei Vätern ab, und zwar war Eli sein Vater
 seitens des Stammbaumes und Jakob sein Vater seitens der Zeugung. Sie
 (die Christen) sagen: Als Matthaeus ihn (Joseph) genealogisch einordnete
 nach der Zeugung, da tadelten ihn die Juden. Sie sagten: Die Genealogie ist 110
 nicht richtig, weil in ihr nicht auf den Stammbaum Bezug genommen ist.
 Daraufhin passte sich Lukas ihnen (den Juden) an, indem er seinen Stamm-
 baum gemäß der Vorschrift aufstellte. Beide Stammbäume gehen auf David
 zurück. Darin lag der Zweck (der Aufstellungen), denn es war bekannt vom
 Messias, dass er ein Sohn Davids sein werde. Im Übrigen wurde allein der 115
 Stammbaum Josephs mit dem Messias verknüpft, nicht der Stammbaum
 Mariä, weil Gesetz der Kinder Israels ist, dass niemand von ihnen heirate
 außer im Rahmen seines Stammes und seines Clanes, damit die Genealo-
 gien nicht verschieden seien, und die Sitte besteht, nur den Stammbaum der
 Männer, nicht den der Frauen anzuführen. Da Joseph und Maria beide von 120
 einem Stamm waren, so mussten beide zusammen auf denselben Ausgangs-
 punkt zurückgehen, und darin lag der Zweck der Festlegung der Genea-
 logie und ihrer Bekanntmachung. – Bei der Anhängerschaft Markions und
 der Anhängerschaft Bardesanes' gilt jeweils ein Evangelium, das sich in
 manchen Punkten von diesen (den erwähnten) Evangelien unterscheidet. 125
 Bei den Anhängern Manis gilt ein Evangelium ganz für sich, das sich überall
 in Gegensatz stellt, von Anfang bis Ende, zu dem, was die Christen lehren.
 Jene (die Manichäer) unterwerfen sich dem, was es (ihr Evangelium) enthält;
 sie behaupten, es sei das richtige und entspreche dem, was der Messias ver-
 treten und was er gebracht habe, und dass alle anderen (Evangelien) nichtig 130
 seien und ihre Anhänger Lügner hinsichtlich des Messias.

Anmerkung:

Altheim/Stiehl (1961) gehen in ihrem deutschen Beitrag und der leicht
 erweiterten englischen Fassung dieses Beitrags (Altheim/Stiehl 1962) davon
 aus, dass dem vorliegenden Text aus der *Chronologie der alten Nationen* des
 Universalgelehrten Alberuni (10./11. Jh. n.Chr.) eine griechische Quelle des
 3. Jhs. n.Chr. in syrischer Übersetzung zugrunde liege, die sie mit *Contra*
Christianos identifizieren (Altheim/Stiehl 1961, 34–35; Altheim/Stiehl
 1962, 7–8, 13), vgl. Muscolino (2009, 526–527 Anm. 41). Die von Altheim/
 Stiehl (1961, 32–35) angeführten Argumente sind indes letztlich nicht zwin-
 gend, um eine Zuordnung zu *Contra Christianos* zu rechtfertigen (Barnes

1973, 427). Die antichristliche Tendenz der Passage sowie die Kritik an den unterschiedlichen Stammbäumen Jesu bei Matthäus und Lukas sind zu unspezifisch, um einen Einfluss des Porphyrios zu postulieren. Zwar hat Porphyrios nachweislich den mattheischen Stammbaum Jesu auf chronologische und historische Fehler untersucht (Porph. Chr. fr. 52T. Be.) und auch die Stammbäume bei Matthäus und Lukas auf Widersprüche geprüft (Porph. Chr. fr. 54T. Be.). Doch innerhalb der christlichen Exegese gab es noch vor der Abfassung von *Contra Christianos* eine von Porphyrios unabhängige Debatte über die unterschiedlichen Genealogien, in der sich z.B. Julius Africanus in seinem *Brief an Aristides* und Origenes zu Wort meldeten, siehe dazu Porph. Chr. fr. 52T. Be. Anm. 3.

131D.

Bar Hebraeus, Chron. Syriac. 32,14f. Bedjan
 = Altheim/Stiehl (1961, 34–35) bzw. Altheim/Stiehl (1962, 11–12)

After Darius Nothus, Artaxerxes the Governor [reigned] forty years. And in his fifteenth year Africanus, the Dictator of the Romans, laid waste Carthage (?), and he called that country 'Afrikî after his own name. The Hebrews call this Artaxerxes 'Asvîrôs', and because of this John thought that the [events of] the story of Esther took place [in his reign]. In the translation of the Seventy he is called 'Artaxerxes' [engl. Übersetzung zitiert nach Budge 1932, 35; vgl. auch die engl. Übersetzung bei Altheim/Stiehl 1962, 11–12].

Anmerkung:

Altheim/Stiehl (1961, 34–35) bieten folgende Übersetzung dieses Passus aus dem *Chronikon Syriacum* des syrischen Gelehrten Bar Hebraeus (13. Jh. n.Chr.):

„Nach Dareios (II.) Nothos war Herrscher Artaxerxes (II., bezeugt von Juni 404 bis November 359) <vierund->vierzig Jahre. [...] Diesen Artahšašt nennen Aswērōs die Hebräer. Und hinsichtlich dieses meinte Iohannes (von Ephesos), dass in seinen Tagen war die Angelegenheit der Esther. In der Auslegung der Siebzig (der Septuaginta) wurde er Artaksarksīs genannt.“

Altheim/Stiehl (1961, 34) und Altheim/Stiehl (1962, 12) sehen in diesem Text ein Bruchstück aus *Contra Christianos* und damit auch einen Beleg dafür, dass das christenkritische Werk des Porphyrios in der syrischen Literatur bekannt war. Als Grund für die porphyrianische Herkunft wird angegeben,

dass hier auf die Unterschiede zwischen der originalen hebräischen Namensform Ahasveros und der griechischen Namensform Artaxerxes aufmerksam gemacht werde, woraus hervorgehe, „dass beide Namen nicht eins waren“ (Altheim/Stiehl 1961, 35). Diese Feststellung sei nur einem „Philologe[n] von Rang“ zuzutragen, „und schwerlich kommt ein anderer als Porphyrios in Frage“ (Altheim/Stiehl 1961, 35). Dieses Argument gründet sich auf die Annahme, dass Porphyrios über Hebräischkenntnisse verfügte, was allerdings spekulativ ist und dem heutigen Forschungsstand nicht entspricht. So gibt es einige Belege, die dafür sprechen, dass Porphyrios kein Hebräisch konnte, siehe dazu z.B. Clark (1999, 118) und Porph. Chr. fr. 14T. Be. Anm. 1. Auch Barnes (1973, 427) hegt Zweifel daran, dass die Zuordnung des vorliegenden Textes zu *Contra Christianos* gerechtfertigt ist, indem er darauf hinweist, dass eine syrische Übersetzung dieses christenkritischen Werks nicht explizit bezeugt ist. Dass der syrische Universalgelehrte Bar Hebraeus freilich Porphyrios (Barnes 1973, 427) und wohl auch *Contra Christianos* kannte, ergibt sich aus einem Passus seiner *Kirchengeschichte*, der inhaltliche Bezüge zu Porph. Chr. fr. 6F. Be. aufweist, siehe dazu Altheim/Stiehl (1961, 36) und Porph. Chr. fr. 9T. Be.

132D.

Damaskenos Studites, Thesaurus: ΛΟΓΟΣ Β΄. ΤΗΙ ΚΕ΄ ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΥ
(Predigt 2, für den 25. Dezember), p. 33–34 Deledemos
= fr. 5 Goulet (2010, 153–156)

Διὰ ταῦτα ἐχάρισεν ὁ Θεὸς εἰς τὸν Ἀδὰμ τὰς δώδεκα αὐτὰς δυνάμεις· ἔπειτα εἶπεν τον, ὅτι ὅλα νὰ εἶναι εἰς τὴν ἐξουσίαν σου· ὅλα γὰρ ἀφήνω σε νὰ ἐξετάζης τὴν ἀρχὴν τους, μόνον τὸν Θεὸν νὰ μὴ θελήσης νὰ ἐρευνήσης, πῶς ἔγινεν, ἢ πῶς εἶναι· αὐτὸς δὲ παρήκουσε τὴν ἐντολὴν τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐκεῖ ὅπου δὲν ἔφθανεν, αὐτὸς ἠθέλησε νὰ ἀνεβῇ, καὶ τὰ ἀκατάληπτα νὰ καταλάβῃ, καὶ παρευθὺς παραβάτης τῆς ἐντολῆς ἔγινε, καὶ ἐδιώχθη ἀπὸ τὸν Παράδεισον. 5
 Αὐτὴ εἶναι ἡ παραβάσις τοῦ Ἀδὰμ· εἰ δὲ καὶ αἰσθητὰ τὸ μετρήσης, τίποτε δὲν σφάλλεις, ὅτι ὁ Παράδεισος, καὶ τὸ ξύλον ἐκεῖνο τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν, διπλοῦν ἦτον, καὶ εἶναι ὡσὰν ὁ ἄνθρωπος ὅπου εἶναι καὶ αἰσθητός, καὶ νοητός, καὶ ἀπὸ μὲν τὸ σῶμα, εἶναι αἰσθητός, ἦγουν βλεπόμενος, ἀπὸ δὲ τὴν ψυχὴν εἶναι νοητός· ἔτι εἶναι τὸ ξύλον ἐκεῖνο, καὶ αἰσθητὸν ἦτον, καὶ 10
 νοητόν· καὶ τοῦτο τὸ βεβαιώνει ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, λέγοντας· „Θεωρία γὰρ ἦν τὸ φυτόν, ὡς ἡ ἐμὴ θεωρία“· μὴδὲ ὁ Θεὸς τὸ ἐφύτευσε κακά, ὡς ἔλεγεν ὁ θεόργιστος Πορφύριος, μὴδὲ ἀπὸ φθόνου τοῦ ὁ Θεὸς ἐμπόδισε

τὸν Ἀδὰμ, νὰ μὴν φάγη, καὶ γένη ἰσόθεος· ἀλλὰ νόμον ἔθεσεν εἰς τὸν Ἀδὰμ
 15 ὁ Θεός, νὰ ἡξεύρῃ πῶς ἔχει παραπάνω τοῦ αὐθέντην τὸν Θεόν· τοῦ Ἀδὰμ
 ὅλα τὰ ἐχάρισεν· ὅλα τὰ ἐσυγχώρησε, μόνον ἐκείνην τὴν μικρὴν ἐντολὴν
 ὥρισέ τον ὁ Θεός νὰ φυλάξῃ καὶ αὐτὸς ὡς δοῦλος καὶ ὑπηρετῆς τοῦ Θεοῦ·
 αὐτὸς δὲ δὲν ἤκουσε τὸ πρόσταγμα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τοῦ πλάνου ὄφεως, τοῦ
 20 Διαβόλου λέγω, ὅπου ἐφθόνηι τὸ καλὸν του· διὰ τοῦτο ἐδιώχθη, διὰ τοῦτο
 ἐξωρίσθη ἀπὸ τὸν Παράδεισον, ἀπὸ ἐκεῖνα τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστά ἀγαθὰ,
 ἀπὸ τὴν χαρὰν τὴν αἰώνιον, ἀπὸ τὴν συντυχίαν τοῦ Θεοῦ, ἀπὸ τὴν περισσὴν
 τιμὴν τοῦ Θεοῦ, ὅπου τὸν ἐχάρισε, καὶ μοναχὸς τοῦ ἐπροξένησε τὸ κακὸν
 του, καὶ τὴν ἀπώλειαν.

Deshalb¹ hat Gott Adam diese zwölf Fähigkeiten² geschenkt. Danach sprach
 er zu ihm: „Alle Dinge sind in deiner Verfügungsgewalt; ich überlasse dir
 alle Dinge, damit du ihren Anfang prüfst. Nur, dass du dich davor hütetest,
 Gott zu erforschen, wie er geworden ist oder wie er ist.“ Doch er gehorchte
 5 dem Gebot Gottes nicht, und dorthin, wohin er nicht gelangen konnte,
 wollte er nun aufsteigen und was unverständlich war wollte er begreifen und
 sogleich wurde er ein Übertreter des Gebots und wurde aus dem Paradies
 vertrieben. Dies ist die Übertretung Adams. Wenn Du dies aber als Wahr-
 nehmbares bemisst, warum solltest du dich dann nicht täuschen, da doch
 das Paradies und jener Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zweifältig
 20 sind. Sie sind wie der Mensch, der wahrnehmbar und intelligibel ist: vom
 Körper her betrachtet, ist er wahrnehmbar bzw. sichtbar, von seiner Seele
 her betrachtet ist er intelligibel. Und so ist auch jener Baum sowohl wahr-
 nehmbar als auch intelligibel. Dies bestätigt auch der heilige Gregor, der
 Theologe, indem er sagt: „Denn meiner Betrachtung nach war der Baum
 25 eine Betrachtung.“³ Auch hat Gott ihn nicht als etwas Schlechtes gepflanzt,
 wie der gottverhasste Porphyrios gesagt hat,⁴ und auch nicht aus Neid hat
 Gott Adam daran gehindert, davon zu essen und gottgleich zu werden.⁵ Viel-
 mehr hat Gott Adam ein Gesetz gegeben, damit er herausfinde, wie es ist,
 unter der Autorität Gottes zu stehen. Adam hat er das alles geschenkt. Alles
 30 hat er ihm zugestanden, nur dieses eine kleine Gebot hat Gott ihm gegeben,
 dass er es halte und dass er selbst wie ein Sklave und Diener Gottes sei.
 Er aber hörte nicht auf die Anordnung Gottes, sondern auf die trügerische
 Schlange, den Teufel meine ich, der ihn ob seines Guts beneidete. Deswe-
 gen wurde er vertrieben, deswegen wurde er aus dem Paradies verbannt,
 35 weg von diesen großen und staunenswürdigen Gütern, weg von der ewigen
 Freude, weg vom Zusammensein mit Gott, weg von der übermäßigen Ehre

Gottes, die er ihm geschenkt hatte. Ganz allein hat er sich sein Übel und seinen Untergang verschafft.

Anmerkungen:

(1) [Damaskenos Studites, Thesaurus: ΛΟΓΟΣ Β'. ΘΗ ΚΕ' ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΥ] Διὰ ταῦτα Der vorliegende Textauszug stammt aus einer Predigt von Damaskenos Studites (gest. 1577), die den vollen Titel trägt: „Predigt 2 für den 25. Dezember. Eine Prosapredigt von Damaskenos Studites, dem Mönch und Unterdiakon, auf die fleischliche Geburt unseres Herrn Jesus Christus“, siehe dazu Goulet (2010, 154 Anm. 35). Damaskenos Studites stammte aus Thessaloniki, war Mönch in Konstantinopel, und später Metropolit von Naupaktos (Goulet 2010, 153).

(2) [Damaskenos Studites, Thesaurus: ΛΟΓΟΣ Β'. ΘΗ ΚΕ' ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΥ] τὰς δώδεκα αὐτὰς δυνάμεις Die zwölf Fähigkeiten werden im vorangehenden Kontext genannt. Es sind dies drei physische Fähigkeiten, die auch Pflanzen und Tiere haben (γεννητικὴ δύναμις, θεραπευτικὴ δύναμις, αὐξητικὴ δύναμις), gefolgt von vier weiteren Fähigkeiten, die das Gemüt betreffen (βούλησις, προαίρεσις, θυμός, ἐπιθυμία), und fünf kognitiven (αἴσθησις, φαντασία, δόξα, διάνοια, νοῦς), siehe Goulet (2010, 155 Anm. 36).

(3) [Damaskenos Studites, Thesaurus: ΛΟΓΟΣ Β'. ΘΗ ΚΕ' ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΥ] καὶ τοῦτο τὸ βεβαιώνει ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, λέγοντας: „Θεωρία γὰρ ἦν τὸ φυτόν, ὡς ἡ ἐμὴ θεωρία.“ Damaskenos Studites spielt auf einen Textpassus an, der sich im Œuvre Gregors von Nazianz zweimal mit identischem Wortlaut findet (Goulet 2010, 156–157):

καὶ δίδωσι νόμον, ὅλην τῷ αὐτεξουσίῳ. ὁ δὲ νόμος ἦν ἐντολή, ὣν τε μεταληπτέον αὐτῷ φυτῶν, καὶ οὐ μὴ προσαπτέον. τὸ δὲ ἦν, τὸ ξύλον τῆς γνώσεως, οὐτε φυτευθὲν ἀπ' ἀρχῆς κακῶς, οὐτε ἀπαγορευθὲν φθονερῶς (μὴ πεμπέτωσαν ἐκεῖ τὰς γλώσσας οἱ θεομάχοι, μηδὲ τὸν ὄφιν μιμείσθωσαν). ἀλλὰ καλὸν μὲν εὐκαίρως μεταλαμβάνόμενον (θεωρία γὰρ ἦν τὸ φυτόν, ὡς ἡ ἐμὴ θεωρία, ἥς μόνοις ἐπιβαίνειν ἀσφαλές, τοῖς τὴν ἔξιν τελεωτέροις), οὐ καλὸν δὲ τοῖς ἀπλουστέροις ἔτι καὶ τὴν ἔφεσιν λιγνοτέροις, ὥσπερ οὐδὲ τροφὴ τελεία λυσιτελεῖς τοῖς ἀπαλοῖς ἔτι, καὶ δεομένοις γάλακτος.

„Und er gibt ein Gesetz als Materie für den freien Willen. Das Gesetz aber war ein Gebot, das sowohl jene Pflanzen betraf, die er verzehren, als auch jene, die er nicht berühren sollte. Dieser aber, der Baum der Erkenntnis, war von Anfang an weder mit böser Absicht gepflanzt noch wurde [sc. davon zu essen] aus Eifersucht verboten

(diejenigen, die gegen Gott kämpfen, sollen nicht in diese Richtung ihre Zunge ausstrecken und auch nicht die Schlange imitieren). Vielmehr war es gut, wenn man zur rechten Zeit etwas davon verzehrte; (denn meiner Betrachtung nach war der Baum eine Betrachtung, und nur den charakterlich Vollkommenen war es sicher, sich diesem zu nähern), doch es war nicht gut für die noch simpleren Naturen und für diejenigen, die in ihrem Verlangen zu lüstern waren, genauso wenig, wie eine vollkommene Speise den noch Zarten und Milchbedürftigen nützlich ist.“ (Greg. Naz. Orat. 38,12, PG 36, 324 = Greg. Naz. Orat. 45,8, PG 36, 632–633).

(4) [Damaskenos Studites, Thesaurus: ΛΟΓΟΣ Β'. ΘΙ ΚΕ' ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΥ] μηδὲ ὁ Θεὸς τὸ ἐφύτευσε κακά, ὡς ἔλεγεν ὁ θεόργιστος Πορφύριος Der Vorwurf, dass Gott den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse mit „böser Absicht“ bzw. als „etwas Böses“ (ἐφύτευσε κακά) gepflanzt habe, wird Porphyrios auch von Michael Glykas zugeschrieben; siehe dazu Porph. Chr. fr. 49T. Be. mit Anm. 1. Der Einwand wird aber bereits in dem oben zitierten Textstück von Gregor von Nazianz erwähnt und dort anonym belassenen Gegnern, die „gegen Gott streiten“ (οἱ θεομάχοι), zugeschrieben: τὸ δὲ ἦν, τὸ ξύλον τῆς γνώσεως, οὔτε φυτευθὲν ἀπ' ἀρχῆς κακῶς [...] (Greg. Naz. Orat. 38,12, PG 36, 324 = Greg. Naz. Orat. 45,8, PG 36, 632 = Goulet 2010, 157). Deswegen ist Christoph Riedweg einem Referat Cooks (2012, 567) und auch persönlichen Gesprächen mit mir zufolge der Auffassung, dass das Argument einer „bösen Absicht“ Gottes bei Damaskios Studites (und vielleicht auch bei Michael Glykas) eben auf Gregor von Nazianz und nicht auf Porphyrios zurückgehe; siehe zu dieser Frage auch unten die unmittelbar folgende Anm. 5 und Riedweg (2016), wo Riedweg kurz auf diesen Sachverhalt eingeht. Da im vorliegenden Text des Damaskenos Studites – im Unterschied zu den von Richard Goulet 2010 vorgeschlagenen Porphyrios-Testimonien des Michael Glykas – Gregor von Nazianz im Kontext der Porphyrios-Erwähnung namentlich genannt wird, ist die nicht-porphyrianische Herkunft des von Damaskenos Studites dargebotenen Arguments in der Tat höchstwahrscheinlich. Deswegen ist dieses Textstück trotz der Namensnennung des Porphyrios in der vorliegenden Textsammlung den Dubia zugeordnet.

Im Zuge dieser Diskussion sei noch die Frage erörtert, ob Gregor von Nazianz mit dem polemischen Begriff θεομάχοι konkret auf pagane Christenkritiker wie Kelsos, Porphyrios und Julian anspielen könnte, da ja alle drei nachweislich die Paradiesgeschichte kritisierten (siehe dazu den Exkurs bei Porph. Chr. fr. 47F. Be. Anm. 6). Im Œuvre Gregors bezieht sich die Bezeichnung θεομάχος/θεομάχοι außer im oben zitierten Doppelstück noch

einmal auf Julian und Valens (Greg. Naz. Orat. 42 = PG 36, 460), und einmal auf Sanherib (Greg. Naz. Orat. 5,26 Bernardi), siehe Cook (2012, 567 Anm. 24). Gregor, der zwei Reden gegen Julian Apostata schrieb, kannte ferner die Christenkritik des Porphyrios. Er erwähnt ihn namentlich in seiner zweiten Rede gegen Julian: Οὗτος ὁ λόγος σοι τῶν Πορφυρίου ψευσμάτων καὶ ληρημάτων οἷς ὑμεῖς ὡς θείας φωναῖς ἀγάλλεσθε [...] (Greg. Naz. Orat. 5,41, p. 378 Bernardi). Da Gregor von Nazianz jedoch – zumindest zum Zeitpunkt der Abfassung seiner Julian-Reden – keine Kenntnisse von Julians *Contra Galilaeos* nachgewiesen werden können (Bernardi 1983, 46) und sein Werk auch keine expliziten Hinweise auf eine Auseinandersetzung mit Kelsos bietet, muss die Frage, ob sich unter den anonymen θεομάχοι eine Anspielung auf Kelsos, Porphyrios oder Julian verberge, auf Grundlage des Quellenmaterials negativ beantwortet werden. Gregor von Nazianz wird also höchstwahrscheinlich Kritik an der Paradiesgeschichte im Blick haben, die unabhängig von paganen Angriffen in jüdischen, christlichen und gnostischen Texten verhandelt wird. Abschließend sei jedoch bemerkt, dass diese Kritik sich weitgehend mit dem Inhalt der neuplatonischen Angriffe auf die Paradiesgeschichte deckt, sodass es entweder möglich ist, dass die Platoniker ihre Argumente unabhängig von diesen Texten formulierten oder aber, dass sie Kritik gnostisch-christlicher Kreise aufgriffen und verwerteten, siehe dazu Morlet (2008, 160–161), Morlet (2011b, 129–145) und Cook (2012, 568–569).

(5) [Damaskenos Studites, Thesaurus: ΛΟΓΟΣ Β'. ΘΙ ΚΕ' ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΥ] μηδὲ ἀπὸ φθόνου τοῦ ὁ Θεὸς ἐμπόδισε τὸν Ἀδάμ, νά μὴν φάγη, καὶ γένη ἰσόθεος Dieses zweite Porphyrios angelastete Argument einer „Eifersucht“ bzw. eines „Neides“ Gottes auf eine potentielle Gottgleichheit des Menschen wird in dieser expliziten Deutlichkeit (ἀπὸ φθόνου τοῦ) weder bei Severian von Gabala (Porph. Chr. fr. 47F. Be.) noch bei den von Michael Glykas stammenden Textstücken (Porph. Chr. fr. 48T.–49T. Be.) erwähnt. Goulet (2010, 156) schließt daraus, dass Damaskenos Studites diesen Einwand nicht aus den soeben erwähnten Autoren entnommen haben kann. Im oben (Anm. 3 zum vorliegenden Textstück) von Damaskenos Studites zitierten Text Gregors von Nazianz findet sich allerdings dieses Argument: Τὸ δὲ ἦν, τὸ ξύλον τῆς γνώσεως, οὔτε φυτευθὲν ἀπ' ἀρχῆς κακῶς, οὔτε ἀπαγορευθὲν φθονερῶς (μὴ πεμπέτωσαν ἐκεῖ τὰς γλώσσας οἱ θεομάχοι, μηδὲ τὸν ὄφιν μμείσθωσαν) (Greg. Naz. Orat. 38,12, PG 36, 324 = Greg. Naz. Orat. 45,8, PG 36, 632 = Goulet 2010, 157). Gregor von Nazianz schreibt die beiden Argumente, die Damaskenos Porphyrios

zuschreibt, nicht Porphyrios zu, sondern anonym belassenen Gegnern, die „gegen Gott streiten“ (οἱ θεομάχοι). Nach Goulet (2010, 157–159) kann Damaskenos Studites demnach sein Porphyriosreferat nicht aus Gregor von Nazianz entnommen haben, sondern aus einer anderen, heute unbekannten Quelle. Ihm schließt sich Cook (2012, 565–569) an. Bevor noch näher auf Überlieferungs- und Authentizitätsprobleme eingegangen werden kann, seien zunächst noch zwei Bemerkungen vorausgeschickt: (1) Einerseits war die Kritik, dass die Paradieserzählung einen auf den Menschen neidischen bzw. einen missgünstigen Schöpfergott impliziere, bereits im 2. Jh. n.Chr. in christlichen Kreisen bekannt und ist v.a. in gnostischer Kritik am Schöpfergott greifbar (Belege bei Cook 2012, 572–575). (2) Andererseits hat die Kritik eines neidischen Schöpfergottes durchaus einen genuin platonischen Hintergrund, der in der bisherigen Diskussion nicht gebührend beachtet wurde. So bemerkt Platon über den Demiurgen, der aus seiner Güte und Neidlosigkeit heraus den Kosmos erschuf, dass er ausschließlich „gut gewesen sei, einem Guten aber entstehe niemals ein Neid auf irgend etwas“ (Plat. Tim. 29e: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος). Obwohl Cook (2012, 575) gnostische Einflüsse vermutet, dürfte der Konnex zwischen Güte und Neidlosigkeit beim Schöpfergott auch im Hintergrund einer Kritik Julians am Gottesbild der Paradiesgeschichte stehen: Die „Eifersucht“ (ζηλοτυπῆσαι) Gottes auf eine potentielle Unsterblichkeit des Menschen durch Kontakt mit dem Baum des Lebens zeichnet laut Julian das Bild eines „missgünstigen“ (φθονηροῦ) und „neidischen“ (βασκάνου) Gottes, und diese Vorstellung sei „gotteslästerlich“ (περὶ τοῦ θεοῦ βλασφημία) (Jul. Gal. fr. 17,94a Masaracchia); zu dieser Stelle siehe Riedweg (2005b) und Bouffartigue (2011, 424).

Zur Authentizitätsproblematik ist nun abschließend noch Folgendes zu sagen. Wie Cook (2012, 567 Anm. 26) unter Bezug auf eine „persönliche Mitteilung“ („personal communication“) berichtet, äußerte Christoph Riedweg ihm gegenüber Zweifel daran, dass das Zeugnis des Damaskenos Studites auf Porphyrios zurückgehe. In persönlichen Gesprächen mit mir im April 2013 und im Juli 2014 hat Christoph Riedweg diese Bedenken ebenfalls zum Ausdruck gebracht. Damaskenos habe gemäß Riedweg vielmehr nur den Passus aus Gregor von Nazianz gekannt und die Formulierung οἱ θεομάχοι durch ὁ θεόργιστος Πορφύριος ersetzt. Da das bei Gregor von Nazianz erwähnte Argument der „böswilligen Pflanzung“ des Baums durch Gott (οὔτε φυτευθὲν ἀπ’ ἀρχῆς κακῶς) auch von Michael Glykas – und zwar unter Bezug auf Porphyrios – genannt werde (Quaest. in sacr. script., cap. 46: ἄρα κακῶς ἐφυτεύθη παρὰ Θεοῦ), war Christoph Riedweg zudem der

Meinung, man müsse auch bei diesem Textstück eine porphyrianische Herkunft bezweifeln und einen Einfluss Gregors annehmen. Cook (2012, 567 mit Anm. 28) erwähnt in diesem Zusammenhang eine von Richard Goulet geäußerte Bemerkung, dass bei dem von Christoph Riedweg geschilderten Überlieferungsszenario die Frage entstehe, wieso zwei byzantinische Autoren (Michael Glykas und Damaskenos Studites) unabhängig voneinander sich dazu entschlossen hätten, die unbestimmte Formulierung Gregors (οἱ θεομάχοι) durch „Porphyrios“ zu ersetzen. Im Hinblick darauf vermutet Cook (2012, 567–568), dass es wahrscheinlich sei, dass beide Autoren mit guten Gründen ihre jeweiligen Argumente Porphyrios zuschrieben, „because they possessed some kind of source that justified their confidence that the text was Porphyrian“. Eine positivere Einschätzung der Authentizität der Stücke aus Michael Glykas lässt Christoph Riedweg allerdings in einer neuen Publikation erkennen, die zum Zeitpunkt, als die Druckvorlage der vorliegenden Textsammlung fertiggestellt wurde, noch nicht im Druck vorlag (Riedweg 2016).

Der (mittlerweile leicht modifizierte) Einwand Christoph Riedwegs jedenfalls macht darauf aufmerksam, dass auch bei namentlich zugeschriebenen Porphyrios-Fragmenten deren Authentizität zweifelhaft sein kann. Wie Cook (2012, 568) selbst bemerkt, können sich Michael Glykas und Damaskenos Studites in ihrer Zuschreibung auch geirrt haben. Demgegenüber sollte laut Cook (2012, 568–569) allerdings zudem bedacht werden: Dass sich die gesamte Kritik des Porphyrios am Baum der Erkenntnis auch unabhängig von Porphyrios in jüdischer, christlicher und gnostischer Literatur finde (vgl. dazu Morlet 2008, 160–161; Morlet 2011b, 129–145), könne zweierlei bedeuten, nämlich entweder, dass Porphyrios seine Kritik davon unabhängig äußerte oder aber, dass er christlich-jüdische Literatur rezipierte. Die Identität porphyrianischer und christlicher Argumente müsse demnach nicht von vorne herein gegen die porphyrianische Authentizität sprechen. Aus diesem Grund habe ich mich trotz nachvollziehbarer Bedenken dazu entschieden, die beiden Textstücke aus Michael Glykas (= Porph. Chr. fr. 48T.–49T. Be.) zu den sicher zuweisbaren Texten zu rechnen, weil dort eine mögliche Abhängigkeit von bzw. Beeinflussung durch Gregor von Nazianz nicht offensichtlich ist im Vergleich zu dem hier gebotenen, sehr späten und schon frühneuzeitlichen Text des Damaskenos Studites, in dem Gregor auch im unmittelbaren Umkreis der Porphyrios-Erwähnung genannt wird. Ferner unterscheiden sich die Stücke bei Michael Glykas auch inhaltlich von Gregor.

III. Anhang

1. Verzeichnis der Abkürzungen

Namen und Werktitel pagan-griechischer Autoren werden im Text der Einleitung und des Kommentars teils mit geringfügigen Modifikationen abgekürzt nach H. G. Liddell, R. Scott (Hg.), *A Greek-English Lexicon. A New Edition, Revised and Augmented throughout by H. S. Jones, with the Assistance of R. McKenzie*. 9. Aufl. Oxford 1940 (und Nachdrucke). Abkürzungen christlich-griechischer Autoren orientieren sich, ebenfalls in teils modifizierter Form, an G. W. H. Lampe (Hg.), *A Patristic Greek Lexicon*. 21. Aufl. Oxford 2008. Die Abkürzungen lateinischer Autoren werden, ebenfalls teils mit Modifikationen, nach dem *Index librorum scriptorum inscriptionum des Thesaurus linguae Latinae* (2. Aufl. Leipzig 1990) wiedergegeben.

Folgende Abkürzungen werden sowohl im Einleitungs- und Kommentarteil als auch in der Bibliographie für wissenschaftliche Editions-, Kommentar- und Schriftenreihen sowie für Lexika und Zeitschriften verwendet:

ABR	Australian Biblical Review
AKAWB	Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
APAWB	Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
ASE	Annali di storia dell'esegesi
ASR	Annali di scienze religiose
AugSt	Augustinian Studies
BEHE	Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques
BICS	Bulletin of the Institute of Classical Studies
BPat	Biblioteca Patristica
BSGRT	Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CChr.SA	Corpus Christianorum, Series Apocryphorum
CChr.SG	Corpus Christianorum, Series Graeca
CChr.SL	Corpus Christianorum, Series Latina
CCT	Corpus Christianorum in Translation
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum

CPF	Corpus dei papiri filosofici greci e latini
CPh	Classical Philology
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSLP	Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum
CQ	The Classical Quarterly
C.U.F.	Collection des Universités de France (Collection Budé)
DPhA	Dictionnaire des philosophes antiques
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
EC	Early Christianity
FC	Fontes Christiani
FrGrHist	Fragmente der griechischen Historiker
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller
GCS.NF	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Neue Folge
GRBS	Greek, Roman, and Byzantine Studies
HS	Horae Semiticae
HSCPh	Harvard Studies in Classical Philology
HTR	Harvard Theological Review
HZ	Historische Zeitschrift
Int. J. Plat. Trad.	The International Journal of the Platonic Tradition
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JDTh	Jahrbücher für Deutsche Theologie
JECS	Journal of Early Christian Studies
JEH	Journal of Ecclesiastical History
JHS	Journal of Hellenic Studies
JLA	Journal of Late Antiquity
JRH	The Journal of Religious History
JRS	The Journal of Roman Studies
JThS	Journal of Theological Studies
LG	Lexicographi Graeci
MH	Museum Helveticum
NTS	New Testament Studies
NovT	Novum Testamentum
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PLRE	The Prosopography of the Later Roman Empire
PTA	Papyrologische Texte und Abhandlungen
PTS	Patristische Texte und Studien
RA	Roma Aeterna. Beiträge zu Spätantike und Frühmittelalter
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum

RB	Revue Biblique
RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
REAug	Revue d'Études Augustiniennes
RechAug	Recherches Augustiniennes
REG	Revue des Études Grecques
REL	Revue des Études Latines
RHLR	Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses
RhM	Rheinisches Museum für Philologie
RHPH	Revue d'Histoire de la Philosophie
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RHR	Revue de l'Histoire des Religions
SAPERE	Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionem- que pertinentia
SCBO	Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis
SCh	Sources Chrésiennes
SCO	Studi classici e orientali
SO	Symbolae Osloenses
SVF	Stoicorum Veterum fragmenta
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristli- chen Literatur
TzF	Texte zur Forschung
VetChr	Vetera Christianorum
VigChr	Vigiliae Christianae
VigChr Suppl.	Vigiliae Christianae, Supplements
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZWT	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

2. Bibliographie

2.1 Kritische Editionen, Ausgaben, Übersetzungen

Acta Cypriani

Knopf, R., Krüger, G. (Hg.) 1929. Ausgewählte Märtyrerakten. Hrsg. von R. Knopf. Dritte, neu bearbeitete Aufl. von G. Krüger. Tübingen. (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, Neue Folge Bd. 3)

Alberuni

Altheim, F., Stiehl, R. 1961. Neue Bruchstücke aus Porphyrios' *κατὰ Χριστιανούς* [sic!], in: G. Radke (Hg.), Gedenkschrift für Georg Rohde. Tübingen, 23–38. (Aparchai 4)

Sachau, C. E. (Hg.) 1879. The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athar-UI-Bakiya of Albîrûnî or "Vestiges of the Past". Translated and Edited, with Notes and Index, by C. E. Sachau. London.

Sachau, C. E. (Hg.) 1923. Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Neudruck in Helioplanverfahren. Leipzig.

Alexander von Aphrodisias

Bruns, I. (Hg.) 1887. Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. De anima liber cum Mantissa. Berlin. (Supplementum Aristotelicum 2/1)

Alkiphron

Schepers, M. A. (Hg.) 1905. Alciphronis rhetoris epistularum libri IV. Leipzig.

Anastasius Sinaita

Uthemann, K.-H. (Hg.) 1981. Anastasii Sinaitae Viae dux. Turnhout. (CChr.SG 8)

Migne, J.-P. (Hg.) 1865. S. P. N. Anastasii cognomento Sinaitae opera omnia quae supersunt. Turnhout. (PG 89)

Anonymus dialogus cum Iudaeis

Declerck, J. H. (Hg.) 1994. Anonymus dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti. Turnhout/Leuven. (CChr.SG 30)

Fields, L. M. 2012. *An Anonymous Dialog with a Jew*. Introduction, Translation and Notes by L. M. Fields. Turnhout. (CCT 6)

Appian

Viereck, P., Roos, A. G. (Hg.) 1939. *Appiani Historia Romana*. Vol. I. Leipzig. (BSGRT)

Apostolische Väter

Lindemann, A., Paulsen, H. (Hg.) 1992. *Die Apostolischen Väter*. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F. X. Funk, K. Bihlmeyer und M. Whittaker, mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, neu übersetzt und hrsg. von A. Lindemann und H. Paulsen. Tübingen.

Arethas von Cäsarea

Westerink, L. G. (Hg.) 1968. *Arethae Archiepiscopi Caesariensis Scripta minora*. Vol. 1. Leipzig. (BSGRT)

Arnobius von Sicca

Le Bonniec, H. (Hg.) 1982. *Arnobé. Contre les gentils*. Livre 1. Texte établi, traduit et commenté par H. Le Bonniec. Paris. (C.U.F.)

Marchesi, C. (Hg.) 1953. *Arnobii Adversus nationes libri VII*. 2. Aufl. Turin. (CSLP)

Athenagoras

Marcovich, M. (Hg.) 1990. *Athenagoras. Legatio pro Christianis*. Berlin/New York. (PTS 31)

Atticus

Des Places, É. (Hg.) 1977. *Atticus. Fragments*. Texte établi et traduit par É. des Places. Paris. (C.U.F.)

Augustinus

Daur, Kl. D. (Hg.) 2009. *S. Aurelii Augustini Epistulae CI–CXXXIX*. Turnhout. (CChr.SL 31B)

Daur, Kl. D. (Hg.) 2005. *S. Aurelii Augustini Epistulae LVI–C*. Turnhout. (CChr.SL 31A)

Dombart, B., Kalb, A. (Hg.) 1981. *S. Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei. Libri XXII*. 2. Bde. 5. Aufl. [ND d. 4. Aufl. 1928]. Stuttgart. (BSGRT)

- Goldbacher, A. (Hg.) 1895. S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Epistulae. Pars I. Praefatio, ep. I–XXI. Prag/Wien/Leipzig. (CSEL 34)
- Goldbacher, A. (Hg.) 1911. S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Epistulae. Pars IV. Ep. CLXXXV–CCLXX. Wien/Leipzig. (CSEL 57)
- Migne, J.-P. (Hg.) 1841. S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia. Tomus decimus, pars prior. Paris. (PL 44)
- Migne, J.-P. (Hg.) 1845. S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia. Tomus quintus, pars prior. Turnhout. (PL 38)
- Mutzenbecher, A. (Hg.) 1984. S. Aurelii Augustini Retractionum libri II. Turnhout. (CChr.SL 57)
- Weihrich, F. (Hg.) 1904. S. Aureli Augustini De consensu evangelistarum libri quattuor. Wien/Leipzig. (CSEL 43)

Bar Hebraeus

- Abbeloos, J. B., Lamy, Th. J. (Hg.) 1872. Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum. Tomus I. Leuven.
- Bedjan, P. (Hg.) 1890. Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum. Paris.
- Budge, E. A. W. (Hg.) 1932. The Chronography of Gregory Abû'l Faraj the Son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly Known as Bar Hebraeus, Being the First Part of his Political History of the World. Translated from the Syriac by E. A. W. Budge. Vol. I. Oxford.

1. Clemensbrief

→ siehe „Apostolische Väter“

Codex Iustinianus

- Krueger, P. (Hg.) ¹⁵1970. Corpus Iuris Civilis. Volumen secundum. Codex Iustinianus. Dublin/Zürich.

Codex Lavra

- Lake, K., New, S. 1932. Six Collations of New Testament Manuscripts. Cambridge, MA. (Harvard Theological Studies XVII)
- Von der Golz, Ed. Frhr. (Hg.) 1899. Eine textkritische Arbeit des zehnten bzw. sechsten Jahrhunderts. Nach einem Kodex des Athosklosters Lawra. Leipzig. (TU 17,4)

Cyprian

- Diercks, G. F. (Hg.) 1994. Sancti Cypriani Episcopi epistularium. Epist. 1–57. Turnhout. (CChr.SL 3B)

Damaskenos Studites

Deledemos, E. (Hg.) 1971. Θησαυρὸς Δαμασκηνοῦ τοῦ ὑποδιακόνου καὶ Στουδίτου τοῦ Θεσσαλονικέως μετὰ τῆς προσθήκης ἐν τῷ τέλει τῆς παραινέσεως πρὸς μοναχοὺς καὶ ἐτέρων ἐπτὰ λόγων καὶ τῆς ἐξηγήσεως τοῦ Πάτερ ἡμῶν. Ἔκδοσις ἐπιμελεημένη καὶ διακεκοσμημένη δι' ἀγιογραφῶν τοῦ ἀγιορειτικοῦ οἴκου Παχωμαίων. Εἰσαγωγή-Βιογραφία συγγραφέως ὑπὸ Εὐαγγέλου Χρ. Δεληδήμου. [ND Thessaloniki 1983] (bibl. Angaben übernommen aus Goulet 2010, 153 Anm. 31).

Didymus der Blinde

Gronewald, M. (Hg.) 1970. Didymos der Blinde. Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). Teil V. Kommentar zu Psalm 40–44,4. Hrsg. und übersetzt von M. Gronewald. Bonn. (PTA 12)

Gronewald, M. (Hg.) 1979. Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus). Teil V. Kommentar zu Eccl. Kap. 9,8–10,20. In Zusammenarbeit mit dem Ägyptischen Museum zu Kairo, unter Mitwirkung von G. Binder hrsg. und übersetzt von M. Gronewald. Bonn. (PTA 24)

Hagedorn, U. et al. (Hg.) 1968. Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus). Teil III. Kommentar zu Hiob Kap. 7,20c–11. In Zusammenarbeit mit dem Ägyptischen Museum zu Kairo hrsg., übersetzt, erläutert von U. Hagedorn, D. Hagedorn und L. Koenen. Bonn. (PTA 3)

Diodorus Siculus

Fischer, C. Th. (Hg.) 1969. Diodori Bibliotheca Historica. Post I. Bekker et L. Dindorf rec. C. Th. Fischer Vol. VI ex recensione L. Dindorfii. Editio stereotypa editionis annorum 1867/1868. Stuttgart. (BSGRT)

Diodor von Tarsus

Deconinck, J. (Hg.) 1912. Essai sur La chaine de L'Octateuque avec une édition des Commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus. Paris. (BEHE 195)

Diognetbrief

→ siehe „Apostolische Väter“

Dion von Prusa (Chrysostomos)

De Arnim, J. (Hg.) 1893–1896. Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia. Vol. I–II. Berlin.

Elias Philosophus

Busse., A. (Hg.) 1900. *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Berlin. (CAG 18/1)

Epiphanios von Salamis

Holl, K., Dummer J. (Hg.) 1980. *Epiphanius II. Panarion haer.* 34–64. Hrsg. von K. Holl. 2., bearbeitete Aufl. hrsg. von J. Dummer. Berlin. (GCS 31)

Eunapios

Becker, M. 2013. *Eunapios aus Sardes: Biographien über Philosophen und Sophisten*. Einleitung, Übersetzung, Kommentar. Stuttgart. (RA 1)

Civiletti, M. 2007. *Eunapio di Sardi. Vite di filosofi e sofisti*. Testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di M. Civiletti. Mailand.

Goulet, R. (Hg.) 2014/1. *Eunape de Sardes. Vies de philosophes et de sophistes*. Tome I. Introduction et prosopographie. Texte établi, traduit et annoté par R. Goulet. Paris. (C.U.F.)

Goulet, R. (Hg.) 2014/2. *Eunape de Sardes. Vies de philosophes et de sophistes*. Tome II. Édition critique, traduction française, notes et index. Texte établi, traduit et annoté par R. Goulet. Paris. (C.U.F.)

Eusebios

Bardy, G. (Hg.) 1955. *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres V–VII*. Texte grec, traduction et commentaire. Paris. (SCh 41)

Des Places, É. (Hg.) 1982. *Eusebius Werke*. Achter Band. *Die Praeparatio Evangelica*. Erster Teil. Einleitung, die Bücher I bis X. 2., bearbeitete Aufl. (1. Aufl. hg. von K. Mras). Berlin. (GCS 43/1)

Forrat, M., Des Places, É. (Hg.) 1986. *Eusèbe de Césarée. Contre Hiéroclès*. Paris. (SCh 333)

Heikel, I. A. (Hg.) 1913. *Eusebius Werke*. Sechster Band. *Die Demonstratio Evangelica*. Leipzig. (GCS 23)

Helm, R. (Hg.) 1956. *Eusebius Werke*. Siebenter Band. *Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon*. 2. Aufl. Berlin. (GCS 47 = 24/34)

Karst, J. (Hg. u. Übers.) 1911. *Eusebius Werke*. Fünfter Band. *Die Chronik*. Aus dem Armenischen übersetzt mit textkritischem Commentar. Leipzig. (GCS 20)

Migne, J.-P. (Hg.) 1857. *Eusebii Pamphili opera omnia quae extant*. Turnhout. (PG 19)

Mras, K. (Hg.). 1954. *Eusebius Werke*. Achter Band. *Die Praeparatio Evangelica*. Erster Teil. Einleitung, die Bücher I bis X. Berlin. (GCS 43/1)

Schwartz, E. (Hg.) 1908. Eusebius Werke. Zweiter Band. Die Kirchengeschichte. Zweiter Teil: Die Bücher VI bis X, Über die Märtyrer in Palästina. Die lateinische Übersetzung des Rufinus bearb. von Th. Mommsen. Leipzig. (GCS 9/2)

Sirinelli, J., Des Places, É. (Hg.) 1974. Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Introduction générale. Livre I. Introduction, Texte grec, traduction et commentaire par J. Sirinelli et É. des Places. Paris. (SCh 206)

Zink, O. (Hg.) 1979. Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livres IV–V, 1–17. Texte grec révisé par Édouard des Places. Paris. (SCh 262)

Firminus Maternus

Turcan, R. (Hg.) 1982. Firminus Maternus. L'erreur des religions païennes. Texte établi, traduit et commenté par R. Turcan. Paris. (C.U.F.)

Georgios Synkellos

Adler, W., Tuffin, P. (Hg.) 2002. The Chronography of George Synkellos. A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation. Translated with Introduction and Notes by W. Adler and P. Tuffin. Oxford.

Mosshammer, A. A. (Hg.) 1984. Georgi Syncelli Ecloga chronographica. Leipzig. (BSGRT)

Gregor Thaumaturgos/Theodoros

Crouzel, H. (Hg.) 1969. Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène, suivi de La lettre d'Origène à Grégoire. Paris. (SCh 148)

Guyot, P., Klein, R. (Hg.) 1996. Gregor der Wundertäter. Oratio prosphonetica ac panegyrica in Originem/Dankrede an Origenes. Im Anhang: Originis epistula ad Gregorium Thaumaturgum/Der Brief des Origenes an Gregor den Wundertäter. Übersetzt von P. Guyot, eingeleitet von R. Klein. Freiburg/Basel/Wien. (FC 24)

Gregor von Nazianz

Bernardi, J. (Hg.) 1983. Grégoire de Nazianze. Discours 4–5. Contre Julien. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi. Paris. (SCh 309)

Migne, J.-P. (Hg.) 1885. Gregorii Theologi opera quae exstant omnia. Paris. (PG 36)

Hieronymus

- Adriaen, E. (Hg.) 1963. S. Hieronymi Presbyteri opera. Pars I. Opera exegetica. 2 A. Commentariorum in Esaïam libri XII–XVIII, In Esaia parvula abbreviatio. Turnhout. (CChr.SL 73)
- Adriaen, E. (Hg.) 1969. S. Hieronymi Presbyteri opera. Pars I. Opera exegetica. 6. Commentarii in prophetas minores. Turnhout. (CChr.SL 76)
- Ceresa-Gastaldo, A. (Hg.) 1988. Gerolamo. Gli uomini illustri. De viris illustribus. Florenz. (BPat 12)
- De Lagarde, P., Morin, G., Adriaen, M. (Hg.) 1959. S. Hieronymi Presbyteri opera. Pars I. Opera exegetica. 1. Hebraicae quaestiones in libros Geneseos et al. Turnhout. (CChr.SL 72)
- Feiertag, J.-L. (Hg.) 2005. S. Hieronymi Presbyteri opera. Opera III. Opera polemica 5. Adversus Vigilantium. Turnhout. (CChr.SL 79 C)
- Glorie, F. (Hg.) 1964. S. Hieronymi Presbyteri opera. Pars I. Opera exegetica. 5. Commentariorum in Daniele libri III <IV>. Turnhout. (CChr.SL 75 A)
- Helm, R. (Hg.) 1956. Eusebius Werke. Siebenter Band. Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon. 2. Aufl. Berlin. (GCS 47 = 24/34)
- Hering, W. (Hg.) 1924. Hieronymi de viris illustribus liber. Accedit Gennadii catalogus virorum illustrium. Leipzig. (BSGRT)
- Hilberg, I. (Hg.) 1910. Sancti Eusebii Hieronymi epistulae. Pars I: Epistulae I–LXX. Wien/Leipzig. (CSEL 54)
- Hilberg, I. (Hg.) 1912. Sancti Eusebii Hieronymi epistulae. Pars II: Epistulae LXXI–CXX. Wien/Leipzig. (CSEL 55)
- Hilberg, I. (Hg.) 1918. Sancti Eusebii Hieronymi epistulae. Pars III: Epistulae CXXI–CLIV. Wien/Leipzig. (CSEL 56)
- Hurst, D., Adriaen, E. (Hg.) 1969. S. Hieronymi Presbyteri opera. Pars I. Opera exegetica. 7. Commentariorum in Matheum Libri IV. Turnhout. (CChr.SL 77)
- Jacoby, F. (Hg.) 1929. Die Fragmente der Griechischen Historiker. Zweiter Teil: Zeitgeschichte. B. Spezialgeschichten, Autobiographien und Memoiren. Zeittafeln. Berlin.
- Lardet, P. (Hg.) 1982. S. Hieronymi Presbyteri opera. Pars III. Opera polemica. 1. Contra Rufinum. Turnhout. (CChr.SL 79)
- Moreschini, C. (Hg.) 1990. S. Hieronymi Presbyteri opera. Pars III. Opera polemica. 2. Dialogus adversus Pelagianos. Turnhout. (CChr.SL 80)
- Morin, D. G. (Hg.) 1958. S. Hieronymi Presbyteri Tractatus sive homiliae in Psalmos, in Marci evangelium aliaque varia argumenta. Editio altera aucta et emendata. Turnhout. (CChr.SL 78 A)

Raspanti, G. (Hg.) 2006. S. Hieronymi Presbyteri opera. Pars I. Opera exegetica. 6. Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Galatas. Turnhout. (CChr.SL 77 A)

Hippolytos von Rom

Bardy, G., Lefèvre, M. (Hg.) 1947. Hippolyte: Commentaire sur Daniel. Introduction de G. Bardy, texte établi et traduit par M. Lefèvre. Paris. (Sch 14)

Irenäus von Lyon

Rousseau, A., Doutreleau, L. (Hg.) 1974. Irénée de Lyon: Contre les hérésies. Livre III. Édition critique. Tome II: Texte et traduction. Paris. (Sch 211)

Isho'Dad von Merv

Gibson, M. D. (Hg.) 1911. The Commentaries of Isho'Dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 A.D.), in Syriac and English. Ed. and Translated by M. D. Gibson, in Three Volumes with an Introduction by J. R. Harris. Vol. 1: Translation. Cambridge. (HS 5)

Iulius Pollux

Bethe, E. (Hg.) 1900. Pollucis Onomasticon. Fasc. prior lib. I–V continens. Leipzig. (LG 9)

Bethe, E. (Hg.) 1931. Pollucis Onomasticon. Fasc. posterior lib. VI–X continens. Leipzig. (LG 9)

Jamblich

Des Places, É. (Hg.) 1966. Jamblique, Les mystères d'Égypte. Texte établi et traduit par É. des Places. Paris. (C.U.F.)

Deubner, L. (Hg.) 1975. Iamblichi de Vita Pythagorica liber. Editionem addendis et corrigendis adiunctis curavit V. Klein. Stuttgart. (BSGRT)

Johannes Chrysostomos

Migne, J.-P. (Hg.) 1858–1860. S.P.N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani, opera omnia quae exstant. Turnhout. (PG 59)

Migne, J.-P. (Hg.) 1862. S.P.N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani, opera omnia quae exstant. Turnhout. (PG 61)

Schatkin, M. A. (Hg.) 1990. Jean Chrysostome. Discours sur Babybas. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. A. Schatkin, avec la collaboration de C. Blanc et B. Grillet, suivi de Homélie sur Babybas. Introduction, texte critique, traduction et notes par B. Grillet et J.-N. Guinot. Paris. (Sch 362)

Johannes Lydus

Wuensch, R. (Hg.) 1967. *Ioannis Lydi liber de mensibus*. Editio stereotypa editionis primae (1898). Stuttgart. (BSGRT)

Josephus

Michel, O., Bauernfeind, O. (Hg.) 1959–1969. *Flavius Josephus. De bello Judaico*. Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. Bd. I (Buch I–III), Bd. II (Buch IV–V) Bd. III (Ergänzungen und Register). Hrsg. und mit einer Einleitung sowie mit Anmerkungen versehen von O. Michel und O. Bauernfeind. Darmstadt.

Niese, B. (Hg.) 1887–1892. *Flavii Iosephi opera*. Vol. I–IV (*Antiquitatum Iudaicarum libri I–XX et Vita*). Berlin.

Reinach, T., Blum, L. (Hg.) 1930. *Flavius Josèphe, Contre Apion*. Texte établi et annoté par T. Reinach et traduit par L. Blum. Paris. (C.U.F.)

Julian Apostata

Masaracchia, E. (Hg.) 1990. *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos*. Introduzione, testo critico e traduzione. Rom. (Testi e Commenti 9)

Julius Africanus

Harl, M., De Lange, N. (Hg.) 1983. *Origène: Philocalie*, 1–20 « Sur les Écritures » (Introduction, texte, traduction et notes par M. Harl) et *La lettre à Africanus sur l’histoire de Suzanne* (Introduction, texte, traduction et notes par N. De Lange). Paris. (SCh 302)

Wallraff, M. (Hg.) 2007. *Iulius Africanus. Chronographiae. The Extant Fragments*. Ed. by M. Wallraff with U. Roberto and, for the Oriental Sources, K. Pinggéra. Transl. by W. Adler. Berlin/New York. (GCS.NF 15)

Justin der Märtyrer

Marcovich, M. (Hg.) 1994. *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*. Berlin/New York. (PTS 38)

Marcovich, M. (Hg.) 1997. *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*. Berlin/New York. (PTS 47)

Kerygma Petri

Cambe, M. (Hg.) 2003. *Kerygma Petri. Textus et commentarius*. Turnhout. (CChr.SA 15)

Klemens von Alexandria

Stählin, O., Früchtel, L., Treu, U. (Hg.) ⁴1985. Clemens Alexandrinus II. Stromata Buch I–VI. Neu hrsg. von L. Früchtel. Mit einem Nachtrag von U. Treu. Berlin. (GCS 15 bzw. 52)

Stählin, O., Früchtel, L. (Hg.). ²1970. Clemens Alexandrinus III. Stromata Buch VII–VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente. Berlin. (GCS 17)

Kyrill von Alexandria

Burguière, P., Évieux, P. (Hg.) 1985. Cyrille d’Alexandrie. Contre Julien. Tome I. Livres I et II. Paris. (SCh 322)

Laktanz

Heck, E., Wlosok, A. (Hg.) 2009. L. Caecilius Firmianus Lactantius. Divinarum institutionum libri septem. Fasc. 3. Libri V et VI. Berlin. (BSGRT)

Libanios

Foerster, R. (Hg.) 1903–1923. Libanii opera. Vol. I–XII. Leipzig. (BSGRT)

Lukian

Macleod, M. D. (Hg.) 1974. Luciani opera. Tomus II. Libelli 26–43. Oxford. (SCBO)

Macleod, M. D. (Hg.) 1980. Luciani opera. Tomus III. Libelli 44–68. Oxford. (SCBO)

Makarios Magnes

Goulet, R. (Hg.) 2003. Macarios de Magnésie. *Le Monogénès*. Introduction générale, édition critique, traduction française et commentaire par R. Goulet. Tome I–II. Paris. (Textes et Traditions 7)

Volp, U. (Hg.) 2013. Makarios Magnes. *Apokritikos*. Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung. Berlin/Boston. (TU 169)

Marcell von Ancyra

Klostermann, E. (Hg.) 1972. Eusebius Werke. Viertes Band. Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Zweite Aufl. durchgesehen von G. C. Hansen. Berlin. (GCS 14)

Vinzent, M. (Hg.) 1997. Markell von Ankyra. Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom. Hrsg., eingeleitet und übersetzt von M. Vinzent. Leiden et al. (VigChr Suppl. 39)

Marinos

Saffrey, H. D., Segonds A.-Ph. (Hg.) 2002. Marinos. Proclus ou sur le bonheur. Texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds avec la collaboration de C. Luna. Deuxième tirage (première édition 2001). Paris. (C.U.F.)

Martyrium Polycarpi

→ siehe „Apostolische Väter“

Methodius von Olympos

Bonwetsch, G. N. (Hg.) 1891. Methodius von Olympus I. Schriften. Erlangen/Leipzig.

Bonwetsch, G. N. (Hg.) 1917. Methodius. Leipzig. (GCS 27)

Michael Glykas

Eustratiades, S. (Hg.) 1912. Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ. Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θείας Γραφῆς κεφάλαια, t. II. Alexandria. (bibl. Angaben übernommen aus Goulet 2010, 149 Anm. 24)

Michael Psellos

Dennis, G. T. (Hg.) 1994. Michaelis Pselli Orationes forenses et acta. Leipzig. (BSGRT)

Gautier, P. (Hg.) 1989. Michaelis Pselli Theologica. Vol 1. Leipzig. (BSGRT)

Michael der Syrer

Chabot, J.-B. (Hg.) 1899. Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199). Éditée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot. Tome premier. Paris.

Cook, J. G. 1998. A Possible Fragment of Porphyry's *Contra Christianos* from Michael the Syrian, ZAC 2, 113–122.

Nebes, N. 1998. Zum sprachlichen Verständnis des Fragmentes aus Porphyrios „Gegen die Christen“ bei Michael dem Syrer, ZAC 2, 268–273.

Minucius Felix

Kytzler, B. (Hg.) 1992. M. Minuci Felicis Octavius. Stuttgart/Leipzig. (BSGRT)

Nemesios von Emesa

Morani, M. (Hg.) 1987. Nemesii Emeseni De Natura Hominis. Leipzig. (BSGRT)

Neues Testament

Aland, B. et al. (Hg.) 2012. Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. Begründet von E. und E. Nestle. Hrsg. von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. 28. revidierte Aufl. hrsg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen unter der Leitung von H. Strutwolf. Stuttgart.

Numenios

Des Places, É. 1973. Numénios. Fragments. Texte établi et traduit par É. des Places. Paris. (C.U.F.)

Origenes

Doutreleau, L. (Hg.) 1985. Origène. Homélies sur la Genèse. Nouvelle édition. Introduction de H. de Lubac et L. Doutreleau. Texte latin, traduction et notes de L. Doutreleau. Deuxième réimpression revue et corrigée. Paris. (SCh 7^{bis})

Fiedrowicz, M. (Hg.) 2011–2012. Origenes. Contra Celsum/Gegen Celsus. Teilbände 1–5. Eingeleitet und kommentiert von M. Fiedrowicz. Übersetzt von C. Barthold. Freiburg im Breisgau. (FC 50/1–5)

Görgemanns, H., Karpp, H. (Hg.) 1992. Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien. Hrsg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns und H. Karpp. 3., gegenüber der 2. unveränderte Aufl. Darmstadt. (TzF 24)

Harl, M., De Lange, N. (Hg.) 1983. Origène. Philocalie, 1–20 « Sur les Écritures » (Introduction, texte, traduction et notes par M. Harl) et La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne (Introduction, texte, traduction et notes par N. De Lange). Paris. (SCh 302)

Klostermann, E., Benz, E. (Hg.) 1941. Origenes. Werke 12/1. Matthäuserklärung 3/1. Fragmente und Indices. Leipzig. (GCS 41/1)

Koetschau, P. (Hg.) 1899. Origenes. Werke 1. Die Schrift vom Martyrium. Buch 1–4 gegen Celsus. Leipzig. (GCS 2)

Koetschau, P. (Hg.) 1899. Origenes. Werke 2. Buch 5–8 gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet. Leipzig. (GCS 3)

Preuschen, E. (Hg.) 1903. Origenes. Werke 4. Der Johanneskommentar. Leipzig. (GCS 10)

Rauer, M. (Hg.) 1959. Origenes. Werke 9. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars. 2. Aufl., neu bearbeitet. Berlin. (GCS 49)

Pacatus (= Fragmenta Polycarpiana/Pseudo-Polycarpiana)

Diekamp, F. (Hg.) 1913. *Patres apostolici*. Editionem Funkianam novis curis in lucem emisit F. Diekamp. Vol. II. Tübingen.

Petrus Comestor

Migne, J.-P. 1855. *Saeculum XII. Adami Scoti canonici regularis ordinis prae-monstratensis opera omnia*. Accedunt Magistri Petri Comestoris *Historia scholastica*, *Sermones olim sub nomine Petri Blesensis editi*, necnon *Godefridi Viterbiensis Chronicon*, cui titulus: *Memoriae saeculorum sive Pantheon*. Paris. (PL 198)

Philo von Alexandria

Cohn, L. (Hg.) 1902. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. IV. Berlin.

Cohn, L. (Hg.) 1906. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. V. Berlin.

Philostorgius

Bidez, J. (Hg.) 1981. *Philostorgius. Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*. 3., bearb. Aufl. von F. Winkelmann. Berlin. (GCS 21)

Philostratos

Kayser, C. L. (Hg.) 1870. *Flavii Philostrati opera*. Vol. I. Leipzig. (BSGRT)

Mumprecht, V. (Hg.) 1983. *Philostratos. Das Leben des Apollonios von Tyana. Griechisch-Deutsch*. Hrsg., übersetzt und erläutert von V. Mumprecht. München/Zürich. (Sammlung Tusculum)

Photios

Henry, R. (Hg.) 1959. *Photius. Bibliothèque. Tome I (Codices 1–84)*. Paris. (Collection Byzantine)

Henry, R. (Hg.) 1971. *Photius. Bibliothèque. Tome VI (Codices 242–245)*. Paris. (Collection Byzantine)

Plotin

Henry, P., Schwyzer, H.-R. (Hg.) 1964–1983. *Plotini Opera*. Tom. I–III. Oxford. (SCBO)

Plutarch

Paton, W. R., Wegehaupt, I., Pohlenz, M. et al. (Hg.) 1925–1953. *Plutarchi Moralia*. Vol. I–VI. Leipzig. (BSGRT)

Polybios

Buettner-Wobst, Th. (Hg.) 1963. Polybii Historiae. Vol. IV. Libri XX–XXXIX. Fragmenta. Editionem a Ludovico Dindorfio curatam retractavit Th. Buettner-Wobst. Editio stereotypa editionis prioris (1904). Stuttgart. (BSGRT)

Porphyrios

Busse, A. (Hg.) 1887. Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium. Berlin. (CAG 4/1)

Harnack, A. von (Hg.) 1916. Porphyrius. Gegen die Christen. 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate. Berlin. (APAWB, Philosophisch-Historische Klasse 1916,1)

Henry, P., Schwyzer, H.-R. (Hg.) 1964. Plotini Opera. Tomus I. Porphyrii Vita Plotini, Enneades I–III. Oxford. (SCBO)

Kalbfleisch, K. 1895. Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα, aus der Pariser Handschrift zum ersten Male hrsg. von K. Kalbfleisch. Berlin. (AKAWB 1895,1)

Lamertz, E. (Hg.) 1975. Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes. Adiectae sunt octo tabulae. Leipzig. (BSGRT)

Muscolino, G. (Hg.) 2009. Porfirio, Contro i Cristiani. Nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice. Testi greci, latini e tedeschi a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Muscolino. Notizia biografica su Harnack di A. Arditi. Presentazione di G. Girgenti. Mailand.

Nauck, A. (Hg.) 1886. Porphyrii Philosophi Platonici opuscula selecta. Iterum rec. A. Nauck. Leipzig. [ND Hildesheim/New York 1977]. (BSGRT)

Ramos Jurado, E. Á., Ritoré Ponce, J., Carmona Vázquez, A., Rodríguez Moreno, I., Ortolá Salas, F. J., Zamora Calvo, J. M. 2006. Porfirio de Tiro. Contra los christianos. Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas. Cádiz.

Schrader, H. (Hg.) 1880. Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias collegit, disposuit, edidit H. Schrader. Fasc. 1. Leipzig.

Schrader, H. (Hg.) 1890. Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquias collegit, disposuit, edidit H. Schrader. Leipzig.

Smith, A. (Hg.) 1993. Porphyrii Philosophi Fragmenta. Ed. A. Smith, fragmenta arabica D. Wasserstein interpretante. Stuttgart/Leipzig. (BSGRT)

Sodano, A. R. (Hg.) 1958. Porfirio. Lettera ad Anebo. Neapel.

Sodano, A. R. (Hg.) 1964. Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta. Neapel.

Pseudo-Justin

Otto, Io. Car. Th. eques de (Hg.) 1881. Iustini Philosophi et Martyris opera quae feruntur omnia. Vol. 3.2: Opera Iustini subditicia. 4. Aufl. Jena. (Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi 5)

Rufin

Simonetti, M. (Hg.) 1961. Tyrannii Rufini opera. Turnhout. (CChr.SL 20)

Septuaginta

Kraus, W., Karrer, M. (Hg.) 2009. Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart.

Rahlfs, A. (Hg.) 1935/1979. Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno. Stuttgart.

Ziegler, J., Munnich, O., Fraenkel, D. (Hg.) 1999. Susanna – Daniel – Bel et Draco. Ed. J. Ziegler. Editio secunda. Versionis iuxta LXX interpretes textum plane novum constituit O. Munnich. Versionis iuxta „Theodotionem“ fragmenta adiecit D. Fraenkel. Göttingen. (Göttinger Septuaginta Bd. 16/2)

Severian von Gabala

Migne, J.-P. (Hg.) 1859. S. P. N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani, opera omnia quae exstant, vel quae ejus nomine circumferuntur, accurate J.-P. Migne. Tomus sextus. Paris. (PG 56)

Sokrates (Scholastikos)

Hansen, G. C. (Hg.) 1995. Sokrates: Kirchengeschichte. Mit Beiträgen von M. Širinjan. Berlin. (GCS.NF 1)

Stoicorum veterum fragmenta / Fragmente der alten Stoiker

Ab Arnim, I. (Hg.) 1905. Stoicorum veterum fragmenta. Vol. I. Zeno et Zenonis discipuli. Leipzig. (SVF 1)

Ab Arnim, I. (Hg.) 1903. Stoicorum veterum fragmenta. Vol. II. Chrysippi fragmenta, logica et physica. Leipzig. (SVF 2)

Strabo

Radt, S. (Hg.) 2005. Strabons Geographika. Bd. 4. Buch XIV–XVII: Text und Übersetzung. Göttingen.

Suda

Adler, A. (Hg.) 1931. *Suidae Lexicon. Pars II. Δ–Θ*. Leipzig. (LG 1)

Adler, A. (Hg.) 1935. *Suidae Lexicon. Pars IV. Π–Ψ*. Leipzig. (LG 1)

Tertullian

Becker, C. (Hg.) 1961. *Tertullian: Apologeticum/Verteidigung des Christentums. Lateinisch und Deutsch*. Hrsg., übersetzt und erläutert von C. Becker. Zweite, durchgesehene Aufl. München.

Hoppe, H. (Hg.) 1939. *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Apologeticum. Secundum utramque libri recensionem* ed. H. Hoppe. Wien/Leipzig. (CSEL 69)

Theodoret von Cyrus

Canivet, P. (Hg.) 1958. *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies Helléniques. I. Livres I–VI. Texte critique, introduction, traduction et notes*. Paris. (Sch 57/1)

Canivet, P. (Hg.) 1958. *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies Helléniques. II. Livres VII–XII. Texte critique, introduction, traduction et notes*. Paris. (Sch 57/2)

Theophilus von Antiochia

Bardy, G., Sender, J. (Hg.) 1948. *Théophile d'Antioche. Trois livres à Autolycus. Texte grec établi par G. Bardy, traduction de J. Sender, introduction et notes de G. Bardy*. Paris. (Sch 20)

Theophrast

Van Raalte, M. (Hg.) 1993. *Theophrastus, Metaphysics. With an Introduction, Translation, and Commentary*. Leiden. (Mnemosyne – Supplementum 125)

Theophylaktos

Migne, J.-P. (Hg.) 1883. *Theophylacti Bulgariae Episcopi Opera quae reperiri potuerunt omnia*. Paris. (PG 123)

Tübinger Theosophie

Erbse, H. (Hg.) 1995. *Theosophorum Graecorum fragmenta. Iterum rec.* H. Erbse. Stuttgart/Leipzig. (BSGRT)

2.2 Zitierte Literatur

- Abramowski, L. 1983. Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker, ZNW 74, 108–128.
- Adler, W. 1989. Time Immemorial. Archaic History and its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus. Washington, D. C.
- Aland, K., Aland, B. 1989. Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. Zweite, ergänzte und erweiterte Aufl. Stuttgart.
- Aland, B. 1992. TRE 22 s.v. Marcion/Marcioniten, 89–101.
- Aland, B. 2005. Frühe direkte Auseinandersetzung zwischen Christen, Heiden und Häretikern. Berlin/New York.
- Alexander, L. 2005. The Four Among Pagans, in: M. Bockmuehl, D. A. Hagner (Hg.), *The Written Gospel*. Cambridge, 222–237.
- Alexandre, M. 2012. La culture grecque, servante de la foi. De Philon d’Alexandrie aux Pères grecs, in: Perrot (2012), 31–59.
- Alfeche, M. 1995. Augustine’s Discussions with Philosophers on the Resurrection of the Body, *Augustiniana* 45, 95–140.
- Alt, K. 1996. Porphyrios als Helfer in griechischen Nöten. Brief an Markella Kap. 4, in: R. Faber, B. Seidensticker (Hg.), *Worte, Bilder, Töne. Studien zur Antike und Antikerezeption*. Würzburg, 201–210.
- Alt, K. 1997. Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung bei Porphyrios, in: D. Wyrwa (Hg.), *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für U. Wickert*. In Verbindung mit B. Aland und C. Schaublin. Berlin/New York, 25–43.
- Alt, K. 1998. Homers Nymphengrotte in der Deutung des Porphyrios, *Hermes* 126, 466–487.
- Altheim, F., Stiehl, R. 1961. Neue Bruchstücke aus Porphyrios’ *κατὰ Χριστιανούς* [sic!], in: G. Radke (Hg.), *Gedenkschrift für Georg Rohde*. Tübingen, 23–38.
- Altheim, F., Stiehl, R. 1962. New Fragments of Greek Philosophers II. Porphyry in Arabic and Syriac Translation, *East and West* 13, 3–15.
- Anastos, M. V. 1966. Porphyry’s Attack on the Bible, in: L. Wallach (Hg.), *The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honor of H. Caplan*. Ithaca, New York, 421–450.
- Andresen, C. 1984. The integration of Platonism into Early Christian Theology, in: Livingstone (1984), 399–413.

- Anwander, F. 1924. Die literarische Bekämpfung des Christentums in der Antike, *Benediktinische Monatschrift* 6, 297–320.
- Armstrong, A. H. 1984. Pagan and Christian Traditionalism in the First Three Centuries A. D., in: Livingstone (1984), 414–431.
- Auffarth, C. 2003. Die frühen Christentümer als Lokale Religion, *ZAC* 7, 14–26.
- Bäbler, B. 1998. Fleißige Thrakerinnen und wehrhafte Skythen. Nichtgriechen im klassischen Athen und ihre archäologische Hinterlassenschaft. Stuttgart.
- Baltes, M. 1999. Der Platonismus und die Weisheit der Barbaren, in: J. J. Cleary (Hg.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of J. Dillon*. Aldershot/Brookfield, 115–138.
- Bardenhewer, O. ²1914. *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Zweiter Band: Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts. Zweite, umgearbeitete Aufl. Freiburg im Breisgau.
- Barnes, T. D. 1973. Porphyry *Against the Christians*. Date and the Attribution of Fragments, *JThS* 24, 424–442.
- Barnes, T. D. 1976. Sossianus Hierocles and the Antecedents of the ‚Great Persecution‘, *HSCPh* 80, 239–252.
- Barnes, T. D. 1994. Scholarship or Propaganda? Porphyry *Against the Christians* and its Historical Setting, *BICS* 39, 53–65.
- Barnes, T. D. 1995. Pagan Perceptions of Christianity, in: I. Hazlett (Hg.), *Early Christianity. Origins and Evolution to AD 600*. In Honour of. W. H. C. Frend. Fourth impression (¹1991). London, 231–243.
- Barnes, T. D. 2001. Monotheists All? Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians by M. Edwards; M. Goodman; S. Price; C. Rowland; Pagan Monotheism in Late Antiquity by P. Athanassiadi; M. Frede, *Phoenix* 55, 142–162.
- Baudissin, W. W. G. 1876. *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*. Heft 1. Leipzig.
- Bauer, W. 1909. *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*. Tübingen.
- Bauer, D. 1996. *Das Buch Daniel*. Stuttgart.
- Baumbach, M., Köhler, H., Ritter, A. M. (Hg.) 1998. *Mousopolos Stephanos*. Festschrift für H. Görgemanns. Heidelberg.
- Baumgarten, A. I. 1981. *The Phoenician History of Philo of Byblos*. A Commentary. Leiden.
- Baumkamp, E. 2014. *Kommunikation in der Kirche des 3. Jahrhunderts. Bischöfe und Gemeinden zwischen Konflikt und Konsens im Imperium Romanum*. Tübingen.

- Baun, J., Cameron, A., Edwards, M., Vinzent, M. (Hg.) 2010. *Studia Patristica* Vol. XLVI. Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007. Tertullian to Tyconius, Egypt before Nicaea, Athanasius and his Opponents. Leuven.
- Beatrice, P. F. 1988. Un oracle antichrétien chez Arnobe, in: *Mémorial Dom J. Gribomont (1920–1986)*. Rom, 107–129.
- Beatrice, P. F. 1989. Quosdam Platoniorum libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan, *VigChr* 43, 248–281.
- Beatrice, P. F. 1990. La croix et les idoles d’après l’apologie d’Athanasie ‘Contre les païens’, in: A. González Blanco et al. (Hg.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*. Murcia, 159–177.
- Beatrice, P. F. 1991. Le traité de Porphyre contre les chrétiens. L’état de la question, *Kernos* 4, 119–138.
- Beatrice, P. F. 1992a. Porphyry’s Judgement on Origen, in: Daly (1992), 351–367.
- Beatrice, P. F. 1992b. Towards a New Edition of Porphyry’s Fragments Against the Christians, in: M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O’Brien (Hg.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ*. „Chercheurs de sagesse“. Hommage à J. Pépin. Paris, 347–355.
- Beatrice, P. F. 1993a. Antistes philosophiae. Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz, *Augustinianum* 33, 31–47.
- Beatrice, P. F. 1993b. Pagans and Christians on the Book of Daniel, in: E. A. Livingstone (Hg.), *Studia Patristica* Vol. XXV. Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. *Biblica et Apocrypha, Orientalia, Ascetica*. Leuven, 27–45.
- Beatrice, P. F. 1994. On the Title of Porphyry’s Treatise Against the Christians, in: G. Sfameni Gasparro (Hg.), *Ἀγαθὴ ἐλπὶς*. Studi storico-religiosi in onore di U. Bianchi. Rom, 221–235.
- Beatrice, P. F. 1995. Didyme l’Aveugle et la tradition de l’allégorie, in: Dorival/Le Boulluec (1995), 579–590.
- Beatrice, P. F. 1999. Ein Origenes zitat im Timaioskommentar des Calcidius, in: Bienert/Kühneweg (1999), 75–90.
- Beatrice, P. F. 2004. L’accusation d’athéisme contre les Chrétiens, in: M. Narcy, E. Rebillard (Hg.), *Hellénisme et christianisme*. Villeneuve d’Ascq, 133–152.
- Bechtle, G. 2006. Iamblichus. Aspekte seiner Philosophie und Wissenschaftskonzeption. Studien zum späteren Platonismus. Sankt Augustin.

- Becker, E.-M., Scholz, S. (Hg.) 2012. Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch. Berlin/Boston.
- Becker, M. 2010. Ehe als Sanatorium – Plutarchs *Coniugalia Praecepta* und die Pastoralbriefe, NovT 52, 241–266.
- Becker, M. 2011. Der schlechtere Weg ist das Ziel. Zum Leitbild des Philosophen in den Biographien des Eunapios, ZAC 15, 450–475.
- Becker, M. 2013. Eunapios aus Sardes: Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar. Stuttgart.
- Becker, M. 2015a. Bedrohungskommunikation und der Faktor Zeit – Überlegungen zu den christenfeindlichen Äusserungen des Porphyrios, MH 72, 55–75.
- Becker, M. 2015b. Bedeutungszuschreibung in konkurrierenden Textgemeinschaften – Überlegungen zu einem Porphyrios-Zitat bei Eusebios (Hist. eccl. 6,19,1–11), in: C. D. Haß, E. M. Noller (Hg.), Was bedeutet Ordnung – was ordnet Bedeutung? Zu bedeutungskonstituierenden Ordnungsleistungen in Geschriebenem. Berlin/Boston, 25–50.
- Becker, M. 2015c. Dämonen und *disability* oder Jesus als unfähiger Exorzist – Die Kritik des anonymen Griechen bei Makarios Magnes, *Apokritikos* 3,4, in: W. Grünstäudl, M. Schiefer Ferrari (Hg.), Rezeption als Konstruktion. Wirkungsgeschichte neutestamentlicher Heilungserzählungen und Konzeptionen von dis/ability. Leuven [im Druck, erscheint voraussichtlich 2015].
- Becker, M. 2016a. Polemik, Bedrohungskommunikation, Emotion – Porphyrios und sein Umgang mit der christlichen Bedrohung in *Contra Christianos*, in: Männlein-Robert (2016a).
- Becker, M. 2016b. Communication of Threat and the Construction of Meaning – Framing the Christians as Sophists in Porphyry's *Contra Christianos*, in: E. Frie, M. Meier, T. Kohl, P. Stahlhut (Hg.), Tagungsband „Dynamics of Social Change and Perceptions of Threat“ (29.09.14–01.10.14 am DHI London). Tübingen [zum Druck eingereicht; erscheint voraussichtlich 2016].
- Begass, C. 2010. Zu Marcus Aurelius 4,30 und Senecas *Apocolocyntosis*, Hermes 138, 337–351.
- Begass, C. 2012. Bemerkungen zum spätantiken Rangtitel ΥΠΕΡΦΥΕΣΤΑΤΟΣ in den Papyri, ZPE 180, 279–286.
- Benjamins, H. S. 1999. Methodius von Olympos, Über die Auferstehung – Gegen Origenes und gegen Porphyrios?, in: Bienert/Kühneweg (1999), 91–98.

- Benko, S. 1980. Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A. D., in: W. Haase (Hg.), ANRW II,23,2. Berlin/New York, 1055–1118.
- Benoit, P. 1947. Un adversaire du christianisme au III^e siècle: Porphyre, RB 54, 543–572.
- Benoit, A. 1978. Le „Contra Christianos“ de Porphyre: où en est la collecte des fragments?, in: A. Benoit, M. Philonenko, C. Vogel (Hg.), Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à M. Simon. Paris, 261–275.
- Berchman, R. M. 1995. In the Shadow of Origen: Porphyry and the Patristic Origins of New Testament Criticism, in: Dorival/Le Boulluec (1995), 657–673.
- Berchman, R. M. 2005. Porphyry *Against the Christians*. Leiden/Boston.
- Berdozzo, F. 2009. Einführung, in: Nesselrath (2009), 3–28.
- Berger, K. 2005. Formen und Gattungen im Neuen Testament. Tübingen.
- Bergmann, C. D. 2011. Bel kai Drakon, Bel und Drache, Daniel 14, in: Karrer/Kraus (2011/II), 3051–3055.
- Bernardi, J. (Hg.) 1983. Grégoire de Nazianze. Discours 4–5. *Contre Julien*. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi. Paris.
- Berrens, S. 2004. Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193–337 n.Chr.). Stuttgart.
- Beutler, R. 1953. RE 43 s.v. Porphyrios (21), 275–313.
- Bidez, J. 1913. Vie de Porphyre: Le philosophe néo-platonicien. Avec les fragments des traités ΠΕΡΙ ΑΓΓΛΜΑΤΩΝ et *De regressu animae*. Gand/Leipzig.
- Bidez, J., Cumont, F. 1973/1. Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’après la tradition grecque. Tome I. Introduction. Deuxième tirage. Paris.
- Bidez, J., Cumont, F. 1973/2. Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’après la tradition grecque. Tome II. Les textes. Deuxième tirage. Paris.
- Bieler, L. 1935. ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum. 1. Bd. Wien.
- Bienert, W. A. 1972. „Allegoria“ und „Anagoge“ bei Didymos dem Blinden von Alexandria. Berlin/New York.
- Bienert, W. A., Kühneweg, U. (Hg.) 1999. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts. Leuven.
- Binder, G. 1968. Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testaments durch die Christen, ZPE 3, 81–95.

- Blanz, M. 2014. Definitorische und deskriptive Aspekte von Kommunikation, in: M. Blanz, A. Florack, U. Piontkowski (Hg.), *Kommunikation. Eine interdisziplinäre Einführung*. Stuttgart, 13–37.
- Blasius, A. 2004. Apokalyptik und Geschichte. Das Buch Daniel in der (alt) historischen Forschung, in: J. Brokoff, B. U. Schipper (Hg.), *Apokalyptik in Antike und Aufklärung*. Paderborn, 77–103.
- Blasius, A. 2007. Antiochos IV. Epiphanes. Basileus und Pharao Ägyptens? Porphyrios und die polybianische Überlieferung, in: S. Pfeiffer (Hg.), *Ägypten unter fremden Herrschern zwischen persischer Satrapie und römischer Provinz*. Frankfurt a. M., 75–105.
- Bleckmann, B. 2006. Zu den Motiven der Christenverfolgung des Decius, in: *Johne/Gerhardt/Hartmann* (2006), 57–71.
- Blondel, C., Foucart, P. (Hg.) 1876. ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΓΝΗΤΟΣ, Ἀποκριτικὸς ἡ Μοινογενής. Macarii Magnetis quae supersunt ex inedito codice ed. C. Blondel. Paris.
- Bochet, I. 2009. Résurrection et réincarnation. La polémique d’Augustin contre les platoniciens et contre Porphyre dans les *Sermons* 240–242, in: G. Parrotoens, A. Dupont, M. Lamberigts (Hg.), *Ministerium sermonis*. Philological, Historical, and Theological Studies on Augustine’s *Sermones ad Populum*. Turnhout, 267–298.
- Bochet, I. 2011. Les *quaestiones* attribuées à Porphyre dans la *Lettre* 102 d’Augustin, in: Morlet (2011a), 371–394.
- Böhm, T. 2002. Origenes – Theologe und (Neu-)Platoniker? Oder: Wem soll man mißtrauen – Eusebius oder Porphyrius?, *Adamantius* 8, 7–23.
- Bonner, G. 1996. TRE 26 s.v. Pelagius/Pelagianischer Streit, 176–185.
- Bouffartigue, J. 2011. Porphyre et Julien contre les chrétiens: intentions, motifs et méthodes de leurs écrits, in: Morlet (2011a), 407–426.
- Bowersock, G. W. 1969. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford.
- Bracht, K., Du Toit, D. S. (Hg.) 2007. *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst*. Berlin/New York.
- Bracht, K. 2014. Hippolyts Schrift *In Danielelem*. Kommunikative Strategien eines frühchristlichen Kommentars. Tübingen.
- Brandenburg, H. 1979. *Roms frühchristliche Basiliken des 4. Jahrhunderts*. München.
- Brandenburg, H. 1989. TRE 18 s.v. Kirchenbau I. Der frühchristliche Kirchenbau, 421–442.

- Brennecke, H. C. 1995. Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die religiösen Angebote der Alten Welt, in: J. Mehlhausen (Hg.), *Pluralismus und Identität*. Gütersloh, 380–397.
- Brisson, L. 1982. Notices sur les noms propres, in: Brisson et al. (1982), 49–142.
- Brisson, L. 2005. DPhA 4 s.v. Longinus (Cassius), 116–125.
- Brisson, L. 2011. Le Christ comme *Lógos* suivant Porphyre dans *Contre les chrétiens* (fragment 86 von Harnack = Théophylacte, *Enarr. in Joh.*, PG 123, col. 1141), in: Morlet (2011a), 277–290.
- Brisson, L. et al. 1982. Porphyre. *La Vie de Plotin*. I. Travaux préliminaires et index grec complet, par L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien. Préface de J. Pépin. Paris.
- Brisson, L. et al. 1992. Porphyre. *La Vie de Plotin*. II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie, par L. Brisson, J.-L. Cherlonneix, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, M. D. Grmek, J.-M. Flamand, S. Matton, D. O'Brien, J. Pépin, H. D. Saffrey, A. Ph. Segonds, M. Tardieu, P. Thillet, avec une préface de Jean Pépin. Paris.
- Brodersen, K. 1989. Appians Abriss der Seleukidengeschichte (Syriake 45,232–70,369). Text und Kommentar. München.
- Broszio, G. 1994. *Genealogia Christi*. Die Stammbäume Jesu in der Auslegung der christlichen Schriftsteller der ersten fünf Jahrhunderte. Trier.
- Bruns, C. 2013. *Trinität und Kosmos*. Zur Gotteslehre des Origenes. Münster.
- Bubloz, Y. 2005. Augustin et Porphyre sur le salut: Pour une comparaison analogique et non apologétique du christianisme et du néoplatonisme, in: M. Burger, C. Calame (Hg.), *Comparer les comparatismes*. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions. *Études des lettres* 272 (2005/4). Lausanne, 113–140.
- Burkert, W. 2003. *Die Griechen und der Orient*. Von Homer bis zu den Magiern. Aus dem Italienischen ins Deutsche übertragen vom Verfasser. München.
- Buschmann, G. 1998. *Das Martyrium des Polykarp*. Übersetzt und erklärt von G. Buschmann. Göttingen.
- Calder III, W. M., Huss, B. 1997. „Sed serviendum officio...“ The Correspondence between Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff and Eduard Norden (1892–1931). Ed. with a Commentary by W. M. Calder III and B. Huss. Hildesheim.
- Cameron, Al. 1967. The Date of Porphyry's KATA ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ, CQ 17, 382–384.
- Cameron, Al. 2011. *The Last Pagans of Rome*. Oxford.

- Camplani, A., Zambon, M. 2002. Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale, ASE 19, 59–99.
- Capboscq, A. C. 2007. Aspekte der Paideia bei Gregor dem Wundertäter, in: Prostmeier (2007), 279–291.
- Cappelletti, S. 2006. The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C to the Third Century C.E. Leiden/Boston.
- Carlini, A. 1996. La polemica di Porfirio contro l'esegesi 'tipologica' dei cristiani, SCO 46, 385–394.
- Carriker, A. J. 2003. The Library of Eusebius of Caesarea. Leiden/Boston.
- Casey, M. 1976. Porphyry and the Origin of the Book of Daniel, JThS 27, 15–33.
- Casey, M. 1979. Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7. London.
- Casey, M. 1990. Porphyry and Syrian Exegesis of the Book of Daniel, ZNW 81, 139–142.
- Centrone, B. 2005. DPhA 4 s.v. Nicomache de Gérasa, 686–690.
- Centrone, B., Macris, C. 2005. DPhA 4 s.v. Modératus de Gadès, 545–548.
- Chabot, J.-B. (Hg.) 1899. Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199). Éditée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot. Tome premier. Paris.
- Chadwick, H. 1959. The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics. Cambridge.
- Chadwick, H. 2001. The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great. Oxford.
- Chase, M. 2014. Porphyry against the Christians: Critical Notes on a Recent Volume of Studies, Int. J. Plat. Trad. 8, 93–106.
- Civiletti, M. 2007. Eunapio di Sardi. *Vite di filosofi e sofisti*. Testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di M. Civiletti. Mailand.
- Clark, G. 1999. Translate into Greek. Porphyry of Tyre on the New Barbarians, in: R. Miles (Hg.), Constructing Identities in Late Antiquity. London/New York, 112–132.
- Clark, G. 2011. *Acerrimus inimicus?* Porphyry and the *City of God*, in: Morlet (2011a), 395–406.
- Clarke, E. C. et al. 2003. Iamblichus: *De mysteriis – On the mysteries*. Translated with an Introduction and Notes by E. C. Clarke, J. M. Dillon and J. P. Hershbell. Atlanta.
- Clemen, C. 1939. Die phönikische Religion nach Philo von Byblos. Leipzig.
- Collins, J. J. 1993. A Commentary on the Book of Daniel. With an Essay „The Influence of Daniel on the New Testament“ by A. Y. Collins. Minneapolis.

- Conzelmann, H. 1981. Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit. Tübingen.
- Cook, J. G. 1993. Some Hellenistic Responses to the Gospels and Gospel Traditions, *ZNW* 84, 233–254.
- Cook, J. G. 1998. A Possible Fragment of Porphyry's *Contra Christianos* from Michael the Syrian, *ZAC* 2, 113–122.
- Cook, J. G. 2000. The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism. Tübingen.
- Cook, J. G. 2004. The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism. Tübingen.
- Cook, J. G. 2006. Pagan Philosophers and 1 Thessalonians, *NTS* 52, 514–532.
- Cook, J. G. 2008. Porphyry's Attempted Demolition of Christian Allegory, *Int. J. Plat. Trad.* 2, 1–27.
- Cook, J. G. 2010. Roman Attitudes Toward the Christians. From Claudius to Hadrian. Tübingen.
- Cook, J. G. 2011. Porphyry's *Contra Christianos* and the *crimen nominis Christianorum*, in: Morlet (2011a), 231–275.
- Cook, J. G. 2012. Porphyry's Critique of the Jewish Scriptures: Three New Fragments, in: S. Kreuzer, M. Meiser, M. Sigismund (Hg.), *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*. 3. Internationale Fachtagung von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 22.–25. Juli 2010. Tübingen, 561–581.
- Courcelle, P. 1948. *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*. Paris.
- Courcelle, P. 1953. Les sages de Porphyre et les ‚viri novi‘ d'Arnobé, *REL* 31, 257–271.
- Courcelle, P. 1958. Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin, *RechAug* 1, 149–186.
- Courcelle, P. 1959. Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster, *VigChr* 13, 133–169.
- Courtray, R. 2007. Der Danielkommentar des Hieronymus, in: Bracht/Du Toit (2007), 123–150.
- Courtray, R. 2011. Porphyre et le livre de Daniel au travers du *Commentaire sur Daniel* de Jérôme, in: Morlet (2011a), 329–356.
- Cox, P. 1983. *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*. Berkeley et al.
- Crafer, T. W. 1913. The Work of Porphyry Against the Christians, and its Reconstruction, *JThS* 15, 360–395.

- Crafer, T. W. 1914. The Work of Porphyry Against the Christians, and its Reconstruction II, JThS 15, 481–512.
- Croke, B. 1983. Porphyry's Anti-Christian Chronology, JThS 34, 168–185.
- Croke, B. 1984/1985. The Era of Porphyry's Anti-Christian Polemic, JRH 13, 1–14.
- Dall'Asta, M. 2008. Philosoph, Magier, Scharlatan und Antichrist. Zur Rezeption von Philostrats *Vita Apollonii* in der Renaissance. Heidelberg.
- Daly, R. J. (Hg.) 1992. Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989. Leuven.
- Deconinck, J. (Hg.) 1912. Essai sur La chaine de L'Octateuque avec une édition des Commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus. Paris.
- De Labriolle, P. 1929. Porphyre et le christianisme, RHP 3, 385–440.
- De Labriolle, P. 1934. La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle. Paris.
- Dellagiacoma, V. 1956. Fragmenta Porphyrii super N.T., Verbum Domini 34, 211–216.
- Demandt, A. 2007. Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n.Chr. 2., vollständig bearbeitete und erweiterte Aufl. München.
- Demarolle, J.-M. 1970. Les femmes chrétiennes vues par Porphyre, JbAC 13, 42–47.
- Demarolle, J.-M. 1971. La Chrétienté à la fin du III^e s. et Porphyre, GRBS 12, 49–57.
- Demarolle, J.-M. 1972. Un aspect de la polémique païenne à la fin du III^e siècle: le vocabulaire chrétien de Porphyre, VigChr 26, 117–129.
- Demoen, K., Praet, D. 2009. Theios Sophistes. Essays on Flavius Philostratus' *Vita Apollonii*. Leiden/Boston.
- Den Boer, W. 1954. Porphyrius als historicus in zijn strijd tegen het Christendom, in: Varia Historica. Aangeboden aan Professor Doctor A. W. Byvanck ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag door de Historische Kring te Leiden. Assen, 83–96.
- Den Boer, W., Van der Nat, P. G., Sicking, C. M. J., Van Winden, J. C. M. (Hg.) 1973. Romanitas et Christianitas. Studia Iano Henrico Waszink A. D. VI Kal. Nov. A. MCMLXXIII, XIII lustra complenti oblata. Amsterdam/London.
- Den Boer, W. 1973. Allegory and History, in: Den Boer et al. (1973), 15–27.
- Den Boer, W. 1974. A Pagan Historian and his Enemies: Porphyry Against the Christians, CPh 69, 198–208.

- Des Places, É. (Hg.) 1966. Jamblique, Les mystères d'Égypte. Texte établi et traduit par É. des Places. Paris.
- Dettinger, D. 2014. Leben in Annäherung und Abgrenzung. Zur Intention christlicher Lebensführung im Ersten Petrusbrief, in: D. Dettinger, C. Landmesser (Hg.), Ehe – Familie – Gemeinde. Theologische und soziologische Perspektiven auf frühchristliche Lebenswelten. Leipzig, 135–155.
- Devreesse, R. 1954. Introduction à l'étude des manuscrits grecs. Paris.
- Diefenbach, S. 2007. Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n.Chr. Berlin/New York.
- Diekamp, F. (Hg.) 1913. Patres apostolici. Editionem Funkianam novis curis in lucem emisit F. Diekamp. Vol. II. Tübingen.
- Dietrich, W., Arnet, S. (Hg.) 2013. Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament. In Zusammenarbeit mit M. Dietrich, V. Golinets, R. Hunziker-Rodewald, D. Schwiderski. Leiden/Boston.
- Digese, E. DePalma 1998. Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration, JRS 88, 129–146.
- Digese, E. DePalma 2001. Porphyry, Lactantius, and the Paths to God, in: M. F. Wiles, E. J. Yarnold (Hg.), Studia Patristica Vol. XXXIV. Historica, Biblica, Theologica et Philosophica. With the assistance of P. M. Parvis. Leuven, 521–528.
- Digese, E. DePalma 2002. Porphyry, Julian, or Hierokles? The anonymous Hellene in Makarios Magnes' *Apokritikos*, JThS 53, 466–502.
- Digese, E. DePalma 2006a. Christian or Hellene? The Great Persecution and the Problem of Identity, in: R. M. Frakes, E. DePalma Digese (Hg.), Religious Identity in Late Antiquity. Toronto, 36–57.
- Digese, E. DePalma 2006b. Lactantius, Eusebius, and Arnobius: Evidence for the Causes of the Great Persecution, in: F. Young, M. Edwards, P. Parvis (Hg.), Studia Patristica Vol. XXXIX. Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. Historica, Biblica, Ascetica et Hagiographica. Leuven, 33–46.
- Digese, E. DePalma 2010. Methodius and Porphyry, in: Baun et al. (2010), 21–26.
- Digese, E. DePalma 2012. A Threat to Public Piety. Christians, Platonists, and the Great Persecution. Ithaca/London.
- Dihle, A. 1962. Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik. Göttingen.

- Dochhorn, J. 2002. Porphyrios über Sanchuniathon. Quellenkritische Überlegungen zu *Praep Ev* 1,9,21, *Die Welt des Orients* 32, 121–145.
- Dodds, E. R. 1965. Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine. Cambridge.
- Dölger, F. J. 1950. Der Heiland. 3. Asklepios als Gegensatz zu Christus bei Kelsos, *Antike und Christentum* 6 [ND Münster 1976], 250–257.
- Donner, H. (Hg.) 2013. Wilhelm Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Begonnen von D. R. Meyer, unter zeitweiliger, verantwortlicher Mitarbeit von U. Rüterswörden und J. Renz bearbeitet und hrsg. von H. Donner. Berlin/Heidelberg.
- Dorival, G. 1992. L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque, in: Daly (1992), 189–216.
- Dorival, G., Le Boulluec, A. (Hg.) 1995. Origène et la Bible/Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum (Chantilly, 30 août–3 septembre 1993). Leuven.
- Dörrie, H., Dörries, H. 1966. RAC 6 s.v. Erotapokriseis, 342–370.
- Dörrie, H. 1972. Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Évangile de Saint Jean (Amélius chez Eusèbe, *Prép. év.* 11,19,1–4), in: Fontaine/Kannengiesser (1972), 75–87.
- Downing, F. G. 2013. Order and (Dis)order in the First Christian Century. A General Survey of Attitudes. Leiden/Boston.
- Drecoll, V. H. 2011a. Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, in: V. H. Drecoll (Hg.), *Themen der Theologie* 2. Trinität. Tübingen, 81–162.
- Drecoll, V. H. 2011b. Existe-t-il des traces de l'argumentation antichrétienne de Porphyre dans l'œuvre de Grégoire de Nysse?, in: Morlet (2011a), 307–328.
- Driver, S. R. 1912. The Book of Daniel. With Introduction and Notes by S. R. Driver. Cambridge.
- Droge, A. J. 1989. Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture. Tübingen.
- Duval, Y.-M. 1973. Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme. Paris.
- Eastman, D. L. 2011. Paul the Martyr. The Cult of the Apostle in the Latin West. Atlanta.
- Eck, W. 1971. Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr., *Chiron* 1, 381–406.
- Edwards, M. 2007. Porphyry and the Christians, in: G. Karamanolis, A. Sheppard (Hg.), *Studies on Porphyry*. London, 111–126.

- Ehling, K. 2003. Unruhen, Aufstände und Abfallbewegungen der Bevölkerung in Phönicien, Syrien und Kilikien unter den Seleukiden, *Historia* 52, 300–336.
- Ehnmark, E. 1957. Transmigration in Plato, *HTR* 50, 1–20.
- Eisen, U. E. 1996. Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien. Göttingen.
- Eißfeldt, O. 1952. Sanchuniaton von Berut und Ilumilku von Ugarit. Halle.
- Eißfeldt, O. 1966. Textkritische Bemerkungen zu den in Eusebius' *Praeparatio Evangelica* enthaltenen Fragmenten des Philo Byblius (1957), in: R. Sellheim, F. Maass (Hg.), *Kleine Schriften. Dritter Band*. Tübingen, 407–411.
- Elsas, C. 1975. Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins. Berlin.
- Elser, Dr. 1894. Der hl. Chrysostomus und die Philosophie, *ThQ* 76, 550–576.
- Engel, H. 2011a. Danielschriften. Einleitung, in: Karrer/Kraus (2011/II), 3008–3009.
- Engel, H. 2011b. Susanna/Daniel 13, in: Karrer/Kraus (2011/II), 3009–3016.
- Erlor, M. 2001. Legitimation und Projektion. Die ‚Weisheit der Alten‘ im Platonismus der Spätantike, in: D. Kuhn, H. Stahl (Hg.), *Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt*. Heidelberg, 313–326.
- Esch, A. 1985. Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers, *HZ* 240, 529–570.
- Evangelidou, C. 1992. Plotinus's Anti-Gnostic Polemic and Porphyry's *Against the Christians*, in: R. T. Wallis (Hg.), *Neoplatonism and Gnosticism*. Albany, 111–128.
- Fechner, F., Granzow, T., Klimek, J., Krawielicki, R., Von Lüpke, B., Nöcker, R. 2014. „We are Gambling with our Survival“. Bedrohungskommunikation als Indikator für bedrohte Ordnungen, in: Frie/Meier (2014a), 141–173.
- Feldmeier, R. 1992. Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief. Tübingen.
- Feldmeier, R., Spieckermann, H. 2011. Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre. Tübingen.
- Ferch, A. J. 1982. Porphyry – An Heir to Christian Exegesis?, *ZNW* 73, 141–147.
- Fiedrowicz, M. 1998. Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche. Bern.
- Fiedrowicz, M. 2004. Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike. Darmstadt.
- Fiedrowicz, M. 2011. Einleitung, in: M. Fiedrowicz, C. Barthold (Hg.), *Origenes. Contra Celsum/Gegen Kelsos*. Erster Teilband. Eingeleitet und kom-

- mentiert von M. Fiedrowicz, übersetzt von C. Barthold. Freiburg im Breisgau, 9–122.
- Fields, L. M. 2012. *An Anonymous Dialog with a Jew*. Introduction, Translation and Notes by L. M. Fields. Turnhout.
- Finn, R. 2009. *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge.
- Fleck, T. 2006. Isis, Sarapis, Mithras und die Ausbreitung des Christentums im 3. Jahrhundert, in: John/Gerhardt/Hartmann (2006), 289–314.
- Fögen, M. T. 1992. Revolution oder Devotion? Anmerkungen zum Widerspruch der frühen Christen gegen das römische Kaisertum, *Rechtshistorisches Journal* 11, 72–84.
- Fögen, M. T. 1993. *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*. Frankfurt a. M.
- Fontaine, J., Kannengiesser, Ch. (Hg.) 1972. *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*. Paris.
- Fornaro, S., Amato, E., Nesselrath, H.-G. 2009. Anmerkungen zur Übersetzung, in: H.-G. Nesselrath (Hg.), *Dion von Prusa. Der Philosoph und sein Bild*. Eingeleitet, ediert, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von E. Amato, S. Fornaro, B. E. Borg, R. Burri, J. Hahn, I. Ramelli und J. Schamp (= SAPERE 13). Tübingen, 110–159.
- Forrat, M. 1986. Introduction, in: M. Forrat, É. des Places (Hg.), *Eusèbe de Césarée. Contre Hiérocès*. Introduction, traduction et notes par M. Forrat, texte grec établi par É. des Places. Paris, 9–81.
- Francis, J. A. 1995. *Subversive Virtue. Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*. Pennsylvania.
- Frassinetti, P. 1949. Sull'autore delle questioni pagane conservate nell'Apocritico di Macario di Magnesia, *Nuovo Didaskaleion* 3, 41–56.
- Frassinetti, P. 1953. Porfirio esegeta del profeta Daniele, *Istituto Lombardo di Scienze e Lettere – Rendiconti Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche* 86, 194–210.
- Frede, M. 1999. Eusebius' Apologetic Writings, in: M. Edwards, M. Goodman, S. Price (Hg.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*. Oxford, 223–250.
- Frend, W. H. C. 1987. Prelude to the Great Persecution: The Propaganda War, *JEH* 38, 1–18.
- Freudenberger, R. 1981. TRE 8 s.v. Christenverfolgungen/1. Römisches Reich, 23–29.
- Frevel, C. 2012. Grundriss der Geschichte Israels, in: C. Frevel (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*. Achte, völlig überarbeitete Aufl. (1995, hg. von E. Zenger). Stuttgart, 701–870.

- Frie, E., Meier, M. (Hg.) 2014a. Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall. Bedrohte Ordnungen als Thema der Kulturwissenschaften. Tübingen.
- Frie, E., Meier, M. 2014b. Bedrohte Ordnungen. Gesellschaften unter Stress im Vergleich, in: Frie/Meier (2014a), 1–27.
- Frohnhofer, H. 1987. APATHEIA TOU THEOU. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos. Frankfurt a. M. et al.
- Fuentes González, P. P. 1994. DPhA 2 s.v. Cornutus, 460–473.
- Fuentes González, P. P. 2005. DPhA 4 s.v. Nouménios (Numénios) d’Apamée, 724–740.
- Funk, F. X. 1867. Rez. zu H. Kellner, Hellenismus und Christenthum oder die geistige Reaktion des antiken Heidenthums gegen das Christenthum. Mit besonderer Rücksicht auf die christenfeindliche Literatur des klassischen Alterthums sowie auch der Gegenwart (Köln 1866), ThQ 49, 460–465.
- Fürst, A. 1999. Augustins Briefwechsel mit Hieronymus. Münster.
- Fürst, A. 2007. Der junge Origenes im Bildungsmilieu Alexandrias, in: Prostmeier (2007), 249–277.
- Gager, J. G. 1972. Moses in Greco-Roman Paganism. Nashville/New York.
- Gaisser, J. H. 2008. The Fortunes of Apuleius and the *Golden Ass*. A Study in Transmission and Reception. Princeton/Oxford.
- Gallagher, E. V. 1982. Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus. Chico.
- Geerlings, W. (Hg.) 2005. Possidius: *Vita Augustini*. Zweisprachige Ausgabe. Eingeleitet, kommentiert und hrsg. von W. Geerlings. Paderborn et al.
- Geffcken, J. 1907. Zwei griechische Apologeten. Leipzig/Berlin.
- Geffcken, J. 1916. Harnacks Ausgabe von Porphyrius „Gegen die Christen“, Deutsche Literaturzeitung 37, 1637–1642.
- Geffcken, J. 1920. Der Ausgang des griechisch-römischen Heidenthums. Heidelberg.
- Gemeinhardt, P. 2010. Magier, Weiser, Gott. Das Bild Jesu bei paganen antiken Autoren, in: J. Frey, J. Schröter (Hg.), Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen. Unter Mitarbeit von J. Spaeth. Tübingen, 467–492.
- Georges, T. 2011. Tertullian: ‚Apologeticum‘. Übersetzt und erklärt von T. Georges. Freiburg im Breisgau.
- Georges, T. 2014. „... herrlichste Früchte echtster Philosophie...“ – Schulen bei Justin und Origenes, im frühen Christentum sowie bei den zeitgenössischen Philosophen, Millennium 11, 23–38.

- Georgiades, A. 1891. *Περὶ τῶν κατὰ Χριστιανῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Πορφύριου*. Leipzig.
- Giebel, D. 2012. Integrierte Sicherheitskommunikation. Zur Herausbildung von Unsicherheitsbewältigungskompetenzen durch und in Sicherheitskommunikation. Münster.
- Gigon, O. 1966. *Die antike Kultur und das Christentum*. Gütersloh.
- Girgenti, G., Muscolino, G. 2011. Porfirio, *La filosofia rivelata dagli oracoli*. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia. Testi greci e latini a fronte. Monografia introduttiva di G. Girgenti. Saggio interpretativo, traduzione, note e apparati di G. Muscolino. Mailand.
- Glas, T. 2014. Valerian. Kaisertum und Reformansätze in der Krisenphase des Römischen Reiches. Paderborn.
- Gnilka, C., Heid, S., Riesner, R. 2010. Blutzeuge – Tod und Grab des Petrus in Rom. Regensburg.
- Görgemanns, H., Karpp, H. (Hg.). ³1992. Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien. Hrsg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns und H. Karpp. Dritte, gegenüber der zweiten unveränderte Aufl. Darmstadt.
- Goetz, H.-W. 2003. Wahrnehmungs- und Deutungsmuster als methodisches Problem der Geschichtswissenschaft, in: *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 8, 2003, 23–33.
- Goulet, R. 1977a. Porphyre et la datation de Moïse, RHR 192, 137–164.
- Goulet, R. 1977b. Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres..., RHPR 57, 471–496.
- Goulet, R. 1982a. Le système chronologique de la *Vie de Plotin*, in: Brisson et al. (1982), 187–227.
- Goulet, R. 1982b. Variations romanesques sur la mélancholie de Porphyre, *Hermes* 110, 443–457.
- Goulet, R. 1984. Porphyre et Macaire de Magnésie, in: Livingstone (1984), 448–452.
- Goulet, R. 1989a. DPhA 1 s.v. Ammonios dit Saccas, 165–168.
- Goulet, R. 1989b. DPhA 1 s.v. Apollonphanes, 296.
- Goulet, R. 1994. DPhA 2 s.v. Chairémon d’Alexandrie, 284–286.
- Goulet, R. (Hg.) 2003/1. Macarios de Magnésie. *Le Monogénès*. Introduction générale, édition critique, traduction française et commentaire par R. Goulet. Tome I: Introduction générale. Paris.
- Goulet, R. (Hg.) 2003/2. Macarios de Magnésie. *Le Monogénès*. Introduction générale, édition critique, traduction française et commentaire par R. Goulet. Tome II: Édition critique, traduction française et commentaire. Paris.

- Goulet, R. 2004. Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre *Contre les Chrétiens*, in: M. Narcy, E. Rebillard (Hg.), *Hellénisme et christianisme*. Ville-neuve-d'Ascq, 61–109.
- Goulet, R. 2010. Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre „Contre les chrétiens“, *VigChr* 64, 140–159.
- Goulet, R. 2011. Porphyre et Macarios de Magnésie sur la toute-puissance de Dieu, in: Morlet (2011a), 205–230.
- Goulet, R. 2012. DPhA 5b s.v. Porphyre de Tyr I. L'homme et l'œuvre, 1289–1314.
- Goulet, R. (Hg.) 2014/2. Eunape de Sardes. Vies de philosophes et de sophistes. Tome II. Édition critique, traduction française, notes et index. Texte établi, traduit et annoté par R. Goulet. Paris.
- Graf, F. 1994. *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*. Paris.
- Grafton, A., Williams, M. 2006. *Christianity and the Transformation of the Book. Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*. Cambridge, MA/London.
- Grant, R. M. 1972. The *Stromateis* of Origen, in: Fontaine/Kannengiesser (1972), 285–292.
- Grant, R. M. 1973. Porphyry among the Early Christians, in: Den Boer et al. (1973), 181–187.
- Gronewald, M. 1968. Porphyrios' Kritik an den Gleichnissen des Evangeliums, *ZPE* 3, 96.
- Gronewald, M. (Hg.) 1979. Didymos der Blinde. Kommentar zum *Ecclesiastes* (Tura-Papyrus). Teil V. In Zusammenarbeit mit dem Ägyptischen Museum zu Kairo unter Mitwirkung von Gerhard Binder herausgegeben und übersetzt von M. Gronewald. Bonn.
- Grünstäudl, W. 2013. Petrus Alexandrinus. Studien zum historischen und theologischen Ort des zweiten Petrusbriefes. Tübingen.
- Guérard, C. 1989. DPhA 1 s.v. Apolllophanes d' Antioche, 296–297.
- Guida, A. (Hg.) 1994. Teodoro di Mopsuestia: Replica a Giuliano imperatore. *Adversus criminationes in Christianos Iuliani imperatoris*. In appendice: Testimonianze sulla polemica anti giuliana in altre opere di Teodoro, con nuovi frammenti del *Contro i Galilei* di Giuliano. A cura di A. Guida. Florenz.
- Gunkel, H. 1895. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Mit Beiträgen von H. Zimmern. Göttingen.

- Habicht, C. 1976. 2. Makkabäerbuch (= Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit Bd. I. Lieferung 3: Historische und legendarische Erzählungen). Gütersloh.
- Hadot, P. 1960. Citations de Porphyre chez Augustin, REAug 6, 205–244.
- Hadot, P. 1968. Porphyre et Victorinus I–II. Paris.
- Hadot, I. 2003. Der philosophische Unterrichtsbetrieb in der römischen Kaiserzeit, RhM 146, 49–71.
- Hadot, I. 2005. Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité. Seconde édition revue et considérablement augmentée. Paris.
- Hagedorn, D., Merkelbach, R. 1966. Ein neues Fragment aus Porphyrios „Gegen die Christen“, VigChr 20, 86–90.
- Hagedorn, U., Hagedorn, D., Koenen, L. (Hg.) 1968. Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus). Teil III. Kommentar zu Hiob Kap. 7,20c–11. In Zusammenarbeit mit dem Ägyptischen Museum zu Kairo hrsg., übersetzt, erläutert von U. Hagedorn, D. Hagedorn und L. Koenen. Bonn.
- Hagendahl, H. 1958. Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers. Göteborg.
- Hahn, F. 1995. Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum. 5., erweiterte Aufl. Göttingen.
- Halfwassen, J. 2004. Plotin und der Neuplatonismus. München.
- Halfwassen, J. 2008. Neuplatonismus und Christentum, in: Schäfer (2008a), 1–15.
- Hargis, J. W. 1999. Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic. New York.
- Harnack, A. 1883. Die *Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani* nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der Alten Kirche und die *Acta Archelai* und das *Diatessaron* Tatians. Leipzig.
- Harnack, A. 1901. Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen. Leipzig.
- Harnack, A. 1902. Über verlorene Briefe und Actenstücke, die sich aus der cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen. Leipzig.
- Harnack, A. 1905. Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten. Leipzig.
- Harnack, A. 1909. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Vierte, neu durchgearbeitete und vermehrte Aufl. Tübingen.

- Harnack, A. 1911. Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. [Die im *Apocriticus* des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift]. Leipzig.
- Harnack, A. von 1916. Porphyrius. *Gegen die Christen*. 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate. Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Philosophisch-Historische Klasse 1916,1. Berlin.
- Harnack, A. von 1921a. Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen. Die Pseudo-Polycarpiana und die Schrift des Rhetors Pacatus gegen Porphyrius, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1921, erster Halbband. Berlin, 266–284.
- Harnack, A. von 1921b. Nachträge zur Abhandlung „Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen“ (s.o. S. 266ff.), Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1921, zweiter Halbband. Berlin, 834–835.
- Harnack, A. von 1924. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Vierte, verbesserte und vermehrte Aufl. mit elf Karten. 2 Bd. Leipzig.
- Hartmann, U. 2001. Das palmyrenische Teilreich. Stuttgart.
- Hartmann, U. 2006. Spätantike Philosophinnen. Frauen in den Philosophenviten von Porphyrios bis Damaskios, in: R. Rollinger, C. Ulf (Hg.), Frauen und Geschlechter. Bilder, Rollen, Realitäten in den Texten antiker Autoren zwischen Antike und Mittelalter. Unter Mitarbeit von K. Schnegg. Wien et al., 43–79.
- Hartmann, U. 2008. Claudius Gothicus und Aurelianus, in: Johné (2008/1), 297–323.
- Hauschildt, H. 1907. De Porphyrio philosopho Macarii Magnetis apologetae Christiani in libris ΑΠΟΚΡΙΤΙΚΩΝ auctore. Bonn.
- Heil, U. 2014. „... damit wir nicht mehr von den Verleumdern abgeschlachtet werden“ (Athenagoras, leg. 1,3). Rhetorik der Drohkulissen in der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts, Millennium 11, 1–21.
- Hengel, M. 1973. Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. 2., durchgesehene und ergänzte Aufl. Tübingen.
- Hengel, M. 2007. Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien. 2. Aufl. Tübingen.
- Hilberg, I. (Hg.) 1910. Sancti Hieronymi Epistulae. Pars I: Epistulae I–LXX. Wien/Leipzig.
- Hill, R. C. 2010. Severian of Gabala. *Homilies on Creation and Fall*. Translated with an Introduction and Notes by R. C. Hill, in: M. Glerup (Hg.), Commem-

- taries on Genesis 1–3. Severian of Gabala and Bede the Venerable. Downers Grove, 1–93.
- Hirschfeld, O. 1901. Die Rangtitel der römischen Kaiserzeit, in: Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin XXII., Jahrgang 1901, erster Halbband, Januar bis Juni. Berlin, 579–610.
- Hoffmann, R. J. 1994. Porphyry's *Against the Christians*. The Literary Remains. Ed. and Transl. with an Introduction and Epilogue by R. J. Hoffmann. Amherst/NY.
- Honigmann, E. 1951. Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle. Louvain.
- Hornblower, J. 1981. Hieronymus of Cardia. Oxford.
- Hornickel, O. 1930. Ehren- und Rangprädikate in den Papyrusurkunden. Ein Beitrag zum römischen und byzantinischen Titelwesen. Diss. Univ. Gießen.
- Hose, M. 2014. Klemens von Alexandrien und die Grenze zwischen Christen und Heidentum, in: A. Heinze, S. Möckel, W. Röcke (Hg.), Grenzen der Antike. Die Produktivität von Grenzen in Transformationsprozessen. Berlin/Boston, 39–53.
- Hulen, A. B. 1933. Porphyry's Work Against the Christians: An Interpretation. Scottsdale, Pa.
- Inowlocki, S. 2006. Eusebius and the Jewish Authors: His Citation Technique in an Apologetic Context. Leiden/Boston.
- Jäckel, M. 2010. Soziologie. Eine Orientierung. Wiesbaden.
- Jacobsen, A.-C. 2012. Conversion to Christian Philosophy – the case of Origen's School in Caesarea, ZAC 16, 145–157.
- Jacoby, F. (Hg.) 1929. Die Fragmente der Griechischen Historiker. Zweiter Teil: Zeitgeschichte. B. Spezialgeschichten, Autobiographien und Memoiren. Zeittafeln. Berlin.
- Jacoby, F. 1930. Die Fragmente der Griechischen Historiker. Zweiter Teil: Zeitgeschichte. D. Kommentar zu Nr. 106–261. Berlin.
- Jaeger, W. 1963. Das frühe Christentum und die griechische Bildung. Übersetzt von W. Eltester. Berlin.
- Janiszewski, P. 2006. The Missing Link. Greek Pagan Historiography in the Second Half of the Third Century and in the Fourth Century AD. Translated by D. Dzierzbicka. Warschau.
- Janiszewski, P., Stebnicka, K., Szabat, E. 2015. Prosopography of Greek Rhetors and Sophists of the Roman Empire. Oxford.
- Jensen, A. 2002. Frauen im frühen Christentum. Unter Mitarbeit von L. Neureiter. Bern et al.

- Jerphagnon, L. 1990. Les sous-entendus anti-chrétiens de la Vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre, MH 47, 41–52.
- Ježek, V. 2001. How Original was Porphyry's Criticism of Christianity?, Philotheos 1, 100–109.
- Johne, K.-P., Gerhardt, T., Hartmann, U. (Hg.) 2006. Deleto paene imperio Romano. Transformationsprozesse des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert und ihre Rezeption in der Neuzeit. Stuttgart.
- Johne, K.-P. (Hg.) 2008/1. Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n.Chr. (235–284). Hrsg. von K.-P. Johne unter Mitwirkung von U. Hartmann und T. Gerhardt. Bd. I. Berlin.
- Johne, K.-P. (Hg.) 2008/2. Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n.Chr. (235–284). Hrsg. von K.-P. Johne unter Mitwirkung von U. Hartmann und T. Gerhardt. Bd. II. Berlin.
- Johnson, A. P. 2009. Arbiter of the Oracular: Reading Religion in Porphyry of Tyre, in: A. Cain, N. Lenski (Hg.), The Power of Religion in Late Antiquity. Farnham et al., 103–115.
- Johnson, A. P. 2010. Rethinking the Authenticity of Porphyry, *Contra Christianos*, fr. 1, in: Baun et al. (2010), 53–58.
- Johnson, A. P. 2011. Porphyry's Hellenism, in: Morlet (2011a), 165–181.
- Johnson, A. P. 2012. Philosophy, Hellenicity, Law. Porphyry on Origen, Again, JHS 132, 55–69.
- Johnson, A. P. 2013. Religion and Identity in Porphyry of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity. Cambridge.
- Johnson, A. P. 2016. The Implications of a Minimalist Approach to Porphyry's Fragments, in: Männlein-Robert (2016a).
- Jones, C. P. 2014. Between Pagan and Christian. Cambridge, MA.
- Judge, E. A. 1983. Christian Innovation and its Contemporary Observers, in: B. Croke, A. M. Emmett (Hg.), History and Historians in Late Antiquity. Sydney et al., 13–29.
- Kamesar, A. 2004. The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in Allegorical Interpretation. Philo and the D-Scholia to the *Iliad*, GRBS 44, 163–181.
- Karayannopulos, J., Weiß, G. 1982. Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324–1453). Zweiter Halbband, vierter Hauptteil. Bearbeitet von J. Karayannopulos und G. Weiß. Wiesbaden.

- Karrer, M., Kraus, W. 2011/II. Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Bd. II: Psalmen bis Daniel. Stuttgart.
- Kellermann, U. 1979. Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer. Stuttgart.
- Kellner, H. 1865. Der Neuplatoniker Porphyrius und sein Verhältnis zum Christentum, ThQ 47, 60–102.
- Kinzig, W. 1994. Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius. Göttingen.
- Kinzig, W. 1998. War der Neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ?, in: Baumbach/Köhler/Ritter (1998), 320–332.
- Kleffner, A. I. 1896. Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Bekämpfung des Christentums in alter Zeit. Paderborn.
- Klein, R. 1996. Einleitung, in: P. Guyot, R. Klein (Hg.), Gregor der Wundertäter. Oratio prophonetica ac panegyrica in Originem/Dankrede an Origenes. Im Anhang: Origenis epistula ad Gregorium Thaumaturgum/Der Brief des Origenes an Gregor den Wundertäter. Übersetzt von P. Guyot, eingeleitet von R. Klein. Freiburg/Basel/Wien, 7–118.
- Koch, P. 1903. Die byzantinischen Beamtentitel von 400 bis 700. Diss. Univ. Jena.
- Koch, H. 1932. Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin/Leipzig.
- Koch, M. 2014. ‚Slavocrat‘ und ‚Yankee‘. Feindbilder und der Amerikanische Bürgerkrieg 1830–1865. Paderborn.
- Koehler, L. 1952. Vier Marginalien, ZAW 64, 195–196.
- Köckert, C. 2009. Origenes: *De principiis*, in: R. A. Klein, C. Polke, M. Wendte (Hg.), Hauptwerke der Systematischen Theologie. Ein Studienbuch. Tübingen, 13–30.
- Körner, C. 2011. Transformationsprozesse im Römischen Reich des 3. Jahrhunderts n.Chr., Millennium 8, 87–123.
- Kofsky, A. 2000. Eusebius of Caesarea Against Paganism. Leiden.
- Kolb, F. 2002. Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike. 2., überarbeitete Aufl. München.
- Kratzert, T. 1998. Die Entdeckung des Raums. Vom hesiodischen „χῆρος“ zur platonischen „χώρα“. Amsterdam.
- Kraus, W., Karrer, M. (Hg.) 2009. Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart.
- Kunz, H. 2006. Sicilia. Religionsgeschichte des römischen Sizilien. Tübingen.

- Lake, K., New, S. 1932. Six Collations of New Testament Manuscripts. Cambridge, MA.
- Laks, A. 1997. Du témoignage comme fragment, in: Most (1997), 237–272.
- Laks, A. 2011. Fragments. Réflexions à propos de l'édition Harnack du *Contre les Chrétiens* de Porphyre, in: Morlet (2011a), 51–57.
- Lamberton, R. 1986. Homer, the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition. Berkeley.
- Lampe, G. W. H. (Hg.) ²¹2008. A Patristic Greek Lexicon. Oxford.
- Lampe, P. 1989. Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte. 2. Aufl., überarbeitet und ergänzt. Tübingen.
- Lampe, P. 2013. Jona in der Jesustradition des ersten Jahrhunderts auf der Grundlage literarischer und archäologischer Zeugnisse, in: P. von Gemünden, D. G. Horrell, M. Küchler (Hg.), Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft. Festschrift für G. Theißen. Unter Mitarbeit von R. Hochschild und M. Lau. Göttingen, 347–372.
- Lang, B. 2009. Predigt als ‚intellektuelles Ritual‘. Eine Grundform religiöser Kommunikation kulturwissenschaftlich betrachtet, in: P. Strohschneider (Hg.), Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposium 2006. Berlin/New York, 292–323.
- Lardner, N. 1838. The Credibility of the Gospel History, Suppl.: Testimonies of Ancient Heathens, in: The Works of Nathaniel Lardner, with a life by Dr. Kippis, in ten volumes. Vol. VII. London (vorherige Edition 1788).
- Lataix, J. 1897. Le commentaire de saint Jérôme sur Daniel I. Opinions de Porphyre, RHLR 2, 164–173.
- Lechner, T. 2011. Very sophisticated? Mission und Ausbreitung des Christentums in der Welt der Zweiten Sophistik, Millennium 8, 51–86.
- Leppin, H. 2007. Old Religions Transformed: Religions and Religious Policy from Decius to Constantine, in: J. Rüpke (Hg.), A Companion to Roman Religion. Malden, MA/Oxford, 96–108.
- Leppin, H. 2012. Christianisierungen im Römischen Reich: Überlegungen zum Begriff und zur Phasenbildung, ZAC 16, 247–278.
- Levieils, X. 2007. Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45–325). Berlin/New York.
- Lietzmann, H. 1904. Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen. Bd. 1. Tübingen.
- Linguiti, A. 1999. Porphyrius, *Contra Christianos*, Nr. 83, 1T–3T, in: Corpus dei papiri filosofici greci e latini (CPF). Testi e lessico nei papiri di cultura

- greca e latina. Vol. I,1,3,2 (Platonis testimonia – Zeno Tarsensis). Florenz, 623–633.
- Livingstone, E. A. (Hg.) 1984. *Studia Patristica* Vol. XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975. Part I. Inaugural Lecture, Editiones, Critica, Biblica, Historica, Theologica, Philosophica, Liturgica. Berlin.
- Löhr, W. 2005. Deutungen der Passion Christi bei Heiden und Christen im zweiten und dritten Jahrhundert, in: J. Frey, J. Schröter (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. Tübingen, 545–574.
- Löhr, W. 2010. Christianity as Philosophy. Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project, *VigChr* 64, 160–188.
- Loesche, G. 1884. Haben die späteren Neuplatonischen Polemiker gegen das Christenthum das Werk des Celsus benutzt?, *ZWT* 27, 257–302.
- Lona, H. 2001. ‚An Diognet‘. Übersetzt und erklärt von H. E. Lona. Freiburg im Breisgau.
- Lona, H. 2005. Die ‚Wahre Lehre‘ des Kelsos. Übersetzt und erklärt von H. E. Lona. Freiburg im Breisgau.
- Lüdemann, G. 1979. Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom. I. Valentin und Marcion. II. Ptolemäus und Justin, *ZNW* 70, 86–114.
- Mach, M. 1992. Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit. Tübingen.
- MacMullen, R. 2009. *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200–400*. Atlanta.
- MacPhail, Jr., J. A. 2011. Porphyry's *Homeric Questions* on the *Iliad*. Text, Translation, Commentary. Berlin/Boston.
- Madec, G. 1969. Chronique Porphyrienne, *REAug* 15, 174–180.
- Madec, G., Goulet, R. 2012. Porphyre de Tyr: *Sur le retour de l'âme*. Un recueil provisoire des témoignages et des fragments avec une traduction française et des notes, in: I. Bochet (Hg.), *Augustin philosophe et prédicateur. Hommage à G. Madec*. Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011. Paris, 111–184.
- Magny, A. 2006a. *Porphyry Against the Christians*. A Critical Analysis of the Book of Daniel in Its Historical Context, in: F. Young, M. Edwards, P. Parvis (Hg.), *Studia Patristica* Vol. XLII. Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. Other Greek Writers, John of Damascus and Beyond, The West to Hilary. Leuven, 181–186.

- Magny, A. 2006b. Porphyre, Hippolyte et Origène commentent sur *Daniel*, in: I. H. Henderson, G. S. Oegema (Hg.), *The Changing Face of Judaism, Christianity, and Other Greco-Roman Religions in Antiquity*. Gütersloh, 427–451.
- Magny, A. 2010. Porphyry in Fragments: Jerome, Harnack, and the Problem of Reconstruction, *JECS* 18, 515–555.
- Magny, A. 2011. Méthodologie et collecte des fragments de Porphyre sur le Nouveau Testament chez Jérôme, in: Morlet (2011a), 59–74.
- Magny, A. 2014. Porphyry in Fragments. Reception of an Anti-Christian Text in Late-Antiquity. Farnham/Burlington.
- Manganaro, G. 1988. La Sicilia da Sesto Pompeo a Diocleziano, in: H. Temporini (Hg.), *ANRW* II, 11, 1. Berlin/New York, 3–89.
- Männlein-Robert, I. 2001. Longin – Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse. München/Leipzig.
- Männlein-Robert, I. 2006. Die Aporien des Kritikers Longin. Zur Inszenierung der Platonexegese bei Proklos, in: M. Perkams, R. M. Piccione (Hg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik. Akten der Konferenz in Jena am 18.–20. September 2003*. Leiden/Boston, 71–97.
- Männlein-Robert, I. 2009. Griechische Philosophen in Indien? Reisewege zur Weisheit, *Gymnasium* 116, 331–357.
- Männlein-Robert, I. 2010. Umriss des Göttlichen. Zur Typologie des idealen Gottes in Platons *Politeia* II, in: D. Koch, I. Männlein-Robert, N. Weidtmann (Hg.), *Platon und das Göttliche*. Tübingen, 112–138.
- Männlein-Robert, I. 2012a. Götter, Hades und Ekstase. Zur kulturellen Semantik von Höhlen in der griechischen Literatur, *Mitteilungen der Gesellschaft für Urgeschichte* 21, 105–120.
- Männlein-Robert, I. 2012b. Von Höhlen und Helden. Zur Semantik von Katabasis und Raum in Platons *Politeia*, *Gymnasium* 119, 1–21.
- Männlein-Robert, I. 2012c. Einführung in die Schrift, in: Männlein-Robert (2012d), 3–41.
- Männlein-Robert, I. (Hg.) 2012d. *Ps.-Platon: Über den Tod*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von I. Männlein-Robert, O. Schelske, M. Erler, R. Feldmeier, S. Grosse, A. Lohmar. H.-G. Nesselrath und U. Poplutz (= *SAPERE* 20). Tübingen.
- Männlein-Robert, I. 2013. Tugend, Flucht und Ekstase: Zur ὁμοίωσις θεῷ in Kaiserzeit und Spätantike, in: C. Pietsch (Hg.), *Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext*. Akten der 12. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 15. bis 18. Oktober 2009 in Münster. Stuttgart, 99–111.

- Männlein-Robert, I. 2014. Ordnungskonkurrenz: Polemik und Feindbild in konkurrierenden Ordnungen. Der platonische Philosoph Porphyrios und sein Kampf gegen die Christen, in: Frie/Meier (2014a), 117–138.
- Männlein-Robert, I. (Hg.) 2016a. Die Christen als Bedrohung? Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios' *Contra Christianos*. Akten der internationalen Tagung an der Universität Tübingen (28.–30. Juli 2014). Stuttgart (erscheint voraussichtlich 2015/2016 in der Reihe „Roma Aeterna – Beiträge zu Spätantike und Frühmittelalter“ des Franz Steiner Verlags).
- Männlein-Robert, I. 2016b. Porphyrios und die alten Götter: Zeichen deuten – Zeichen setzen, in: Männlein-Robert (2016a).
- Männlein-Robert, I., Schelske, O. 2012. Anmerkungen, in: Männlein-Robert (2012d), 60–92.
- Marschies, C. 2004. Eusebius als Schriftsteller. Beobachtungen zum sechsten Buch der *Kirchengeschichte*, in: A. Monaci Castagno (Hg.), La biografia di Origene fra storia e agiografia. Atti del VI Convegno di Studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina (Torino 11–13 settembre 2002). Villa Verucchio/Rimini, 33–50.
- Marschies, C. 2007. Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie. Tübingen.
- Marrou, H.-I. 1965. Histoire de l'éducation dans l'antiquité. Sixième édition, revue et augmentée. Paris.
- Maxwell, J. 2012. Paganism and Christianization, in: S. F. Johnson (Hg.), The Oxford Handbook of Late Antiquity. Oxford, 849–875.
- May, G. 1998. Kelsos und Origenes über die ewigen Strafen, in: Baumbach/Köhler/Ritter (1998), 346–351.
- Mell, U. 2010. Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians. Göttingen.
- Meredith, A. 1980. Porphyry and Julian Against the Christians, in: W. Haase (Hg.), ANRW II,23,2. Berlin/New York, 1119–1149.
- Meredith, A. 1985. Allegory in Porphyry and Gregory of Nyssa, in: E. A. Livingstone (Hg.), Studia Patristica Vol. XVI. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975. Part II. Berlin, 423–427.
- Merkel, H. 1971. Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin. Tübingen.

- Merkt, A. 2007. „Eine Religion von törichten Weibern und ungebildeten Handwerkern.“ Ideologie und Realität eines Klischees zum frühen Christentum, in: Prostmeier (2007), 293–309.
- Mertaniemi, M. 2008. Values of Hatred. Rhetoric and Image of Christianity Before and During the Great Persecution 303–312 AD, in: K. Alenius (Hg.), *Imagology and Cross-Cultural Encounters in History*. Rovaniemi, 57–62.
- Mertaniemi, M. 2009. *Acerrimus inimicus*. Porphyry in Christian Apologetics, in: J. Ulrich, A.-C. Jacobsen, M. Kahlos (Hg.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*. Frankfurt a. M., 97–112.
- Metzger, B. M. 1971. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (third edition). Stuttgart.
- Metzger, M. 1991. Zeder, Weinstock und Weltenbaum, in: D. R. Daniels, U. Gleßmer, M. Rösel (Hg.), *Ernten, was man sät*. Festschrift für K. Koch. Neukirchen-Vluyn, 197–229.
- Metzner, R. 2008. *Die Prominenten im Neuen Testament*. Ein prosopographischer Kommentar. Göttingen.
- Millar, F. 1997. Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom, in: J. Barnes, M. Griffin (Hg.), *Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome*. Oxford, 241–262.
- Mittag, P. F. 2006. *Antiochos IV. Epiphanes. Eine politische Biographie*. Berlin.
- Moffatt, J. 1931. Great Attacks on Christianity. II. Porphyry, 'Against Christians', *The Expository Times* 43, 72–78.
- Molthagen, J. 1975. *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*. 2. Aufl. mit einem Anhang. Göttingen.
- Mommsen, T. 1910. Zweisprachige Inschrift aus Arykanda, in: T. Mommsen, *Gesammelte Schriften*, sechster Band. *Historische Schriften*, dritter Band. Berlin, 555–565; zuerst in: *Archäologisch-epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich-Ungarn* 16 (1893), 93–102 mit Nachtrag S. 108.
- Moreau, J. 1971. *Die Christenverfolgung im Römischen Reich*. 2. Aufl. Berlin/New York.
- Morlet, S. 2008. Un nouveau témoignage sur le *Contra Christianos* de Porphyre?, *Semitica et Classica* 1, 157–166.
- Morlet, S. 2009. *La Démonstration évangélique* d'Eusèbe de Césarée. Étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin. Paris.
- Morlet, S. 2010a. La datation du *Contra Christianos* de Porphyre. À propos d'un passage problématique d'Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique*, VI,19,2), *REAug* 56, 1–18.

- Morlet, S. 2010b. La *Démonstration évangélique* d'Eusèbe de Césarée contient-elle des fragments du *Contra Christianos* de Porphyre? À propos du frg. 73 Harnack, in: Baun et al. (2010), 59–64.
- Morlet, S. (Hg.) 2011a. Le traité de Porphyre contre les Chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions. Actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne. Paris.
- Morlet, S. 2011b. Pourquoi Dieu a-t-il interdit la connaissance du bien et du mal? La critique porphyrienne de Gn 2,17: le problème de ses sources et de sa postérité, *Semítica et Classica* 4, 125–146.
- Morlet, S. 2011c. Eusebius' Polemic Against Porphyry – A Reassessment, in: S. Inowlocki, C. Zamagni (Hg.), *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*. Leiden/Boston, 119–150.
- Morlet, S. 2011d. Comment le problème du *Contra Christianos* peut-il se poser aujourd'hui?, in: Morlet (2011a), 11–49.
- Morlet, S. 2011e. Conclusions, in: Morlet (2011a), 427–429.
- Morlet, S. 2012. Que savons-nous du *Contre Porphyre* d'Eusèbe?, *REG* 125, 473–514.
- Morlet, S. 2013. Encore un nouveau fragment du traité de Porphyre contre les chrétiens (Marcel d'Ancyre, fr. 88 Klostermann = fr. 22 Seibt/Vinzent)?, in: M. Vinzent (Hg.), *Studia Patristica LXIII. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*. Vol. 11: *Biblica, Philosophica, Theologica, Ethica*. Leuven et al., 179–185.
- Most, G. W. (Hg.) 1997. *Collecting Fragments – Fragmente sammeln*. Göttingen.
- Mras, K. 1952. Sanchuniathon, *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse* 89/Nr. 12, 175–186.
- Munnich, O. 2011. Recherche de la source porphyrienne dans les objections « païennes » du *Monogénès*: l'enjeu des citations scripturaires, in: Morlet (2011a), 75–104.
- Munnich, O. 2012. La place de l'hellénisme dans l'autodéfinition du christianisme. *L'Apologie* de Justin, in: Perrot (2012), 61–122.
- Muraoka, T. 2009. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven.
- Muscolino, G. 2008/2009. Porfirio: Il *Contra Christianos*. Per una nuova edizione dei frammenti. Tesi di dottorato, Università degli Studi di Salerno, anno accademico 2008–2009 (online als PDF veröffentlicht: <http://elea.unisa.it/xmlui/handle/10556/218?locale-attribute=de>; zuletzt eingesehen am 08.04.2015)
- Muscolino, G. (Hg.) 2009. Porfirio, *Contro i Cristiani*. Nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice. Testi greci, latini e

- tedeschi a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Muscolino. Notizia biografica su Harnack di A. Ardiri. Presentazione di G. Girgenti. Mailand.
- Muscolino, G. 2011. L'allegoria di Didimo contro l'ironia di Porfirio sull'onnipotenza di Dio: analisi del *Commentario a Giobbe* 10,13 (P. Tura 280,1–281,13), *Auctores Nostri* 9, 317–331.
- Muscolino, G. 2014. Porfirio astronomo e astrologo. Osservazioni sull'*Introduzione alla 'Tetrabiblos' di Tolomeo*, in: R. L. Cardullo, D. Iozzia (Hg.), ΚΑΛΛΟΣ ΚΑΙ ΑΠΕΘΗ – Bellezza e virtù. Studi in onore di M. Barbanti. Acireale/Rom, 409–421.
- Mutti, C. (Hg.) 1977. Porfirio, Discorsi contro i cristiani. A cura di C. Mutti. Padua.
- Nautin, P. 1949. Sanchuniathon chez Philon de Byblos et chez Porphyre, *RB* 56, 259–273.
- Nautin, P. 1950. Trois autres fragments du livre de Porphyre *Contre les Chrétiens*, *RB* 57, 409–416.
- Nautin, P. 1977. Origène. Sa vie et son œuvre. Paris.
- Nebes, N. 1998. Zum sprachlichen Verständnis des Fragmentes aus Porphyrios „Gegen die Christen“ bei Michael dem Syrer, *ZAC* 2, 268–273.
- Neef, H.-D. 2011. Daniel/Das Buch Daniel, in: Karrer/Kraus (2011/II), 3016–3051.
- Nesselrath, H.-G. 2009. Cornutus: Die Griechischen Götter. Ein Überblick über Namen, Bilder und Deutungen. Hrsg. von H.-G. Nesselrath, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von F. Berdozzo, G. Boy-Stones, H.-J. Klauck, I. Ramelli und A. V. Zadorojnyi (= *SAPERE* 14). Tübingen.
- Nesselrath, H.-G. 2010. *RAC* 23 s.v. Libanios, 29–61.
- Nestle, W. 1936. Legenden vom Tod der Gottesverächter, *ARW* 33, 246–269.
- Nestle, W. 1941/1942. Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum, *ARW* 37, 51–100.
- Neuschäfer, B. 1987. Origenes als Philologe. Teil I–II. Basel.
- Neymeyr, U. 1989. Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. Leiden.
- Nollé, J. 1995. ‚Colonia und Socia der Römer‘. Ein neuer Vorschlag zur Auflösung der Buchstaben ‚SR‘ auf den Münzen von Antiocheia bei Pisidien, in: C. Schubert, K. Brodersen (Hg.), *Rom und der griechische Osten*. Festschrift für H. H. Schmitt, unter Mitarbeit von U. Huttner. Stuttgart, 350–370.

- Nun, M. 2001. Der See Genezareth und die Evangelien. Archäologische Forschungen eines jüdischen Fischers. Aus dem Engl. und Neuhebr. übersetzt und bearbeitet von R. Riesner. Gießen.
- O'Brien Wicker, K. 1987. Porphyry the Philosopher. *To Marcella*. Text and Translation with Introduction and Notes by K. O'Brien Wicker. Index verborum by L. E. Klosinski. Atlanta.
- O'Meara, D. J. 2003. Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. Oxford.
- O'Meara, D. J. 2014. Political theory, in: Remes/Slaveva-Griffin (2014), 471–483.
- Orellius, I. C. (Hg.) 1826. Sanchoniathonis Berytii quae feruntur fragmenta *De Cosmogonia et Theologia Phoenicum* graece versa a Philone Byblio servata ab Eusebio Caesariensi *Praeparationis Evangelicae* libro I. cap. VI. et VII. Leipzig.
- Patzold, S. 2014. Bedrohte Ordnungen, mediävistische Konfliktforschung, Kommunikation: Überlegungen zu Chancen und Perspektiven eines neuen Forschungskonzepts, in: Frie/Meier (2014a), 31–60.
- Pépin, J. 1964. Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, *Exam.* I, 1, 1–4). Paris.
- Pépin, J. 1966. Porphyre, exégète d'Homère, in: Entretiens de la Fondation Hardt 12. Porphyre. Genf, 231–272.
- Pépin, J. 1976. Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Nouvelle édition, revue et augmentée. Paris.
- Perelli, C. 1998. Eusebio e la critica di Porfirio a Origene: l'esegesi cristiana dell'Antico Testamento come μεταληπτικός τρόπος, ASR 3, 233–261.
- Pernot, L. 2003. L'art du sophiste à l'époque romaine: entre savoir et pouvoir, in: C. Lévy, B. Besnier, A. Gigandet (Hg.), Ars et ratio. Sciences, art et métier dans la philosophie hellénistique et romaine. Actes du Colloque international organisé à Créteil, Fontenay et Paris du 16 au 18 octobre 1997. Brüssel, 126–142.
- Perrot, A. (Hg.) 2012. Les Chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive. Paris.
- Pezzella, S. 1962. Il problema del KATA ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ di Porfirio, Eos 52, 87–104.
- Pietzner, K. 2008a. Bildung, in: Johne (2008/2), 863–891.
- Pietzner, K. 2008b. Die Christen, in: Johne (2008/2), 973–1007.
- Pietzner, K. 2013. Bildung, Elite und Konkurrenz. Heiden und Christen vor der Zeit Constantins. Tübingen.

- Pilhofer, P. 1990. *Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*. Tübingen.
- Pilhofer, P. 2005. Anmerkungen, in: P. Pilhofer et al., *Lukian. Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen*. Hrsg., übersetzt und mit Beiträgen versehen von P. Pilhofer, M. Baumbach, J. Gerlach und D. U. Hansen (= SAPERE 9). Darmstadt, 48–93.
- Pirioni, P. 1985. Il soggiorno siciliano di Porfirio e la composizione del KATA ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ, *Rivista di storia della chiesa in Italia* 39, 502–508.
- Pohlenz, M. 1964. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. 1. Bd. 3., unveränderte Aufl. Göttingen.
- Pohlenz, M. 1972. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. 2. Bd. Erläuterungen. 4. Aufl. Zitatkorrekturen, bibliographische Nachträge und ein Stellenregister von H.-T. Johann. Göttingen.
- Poirier, P.-H., Schmidt, T. S. 2010. Chrétiens, hérétiques et gnostiques chez Porphyre. Quelques précisions sur la *Vie de Plotin* 16,1–9, *Académie des Inscriptions & Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 2010* (Janvier–Mars), 913–942.
- Pollmann, K. 2009. Normativity, Ideology, and Reception in Pagan and Christian Antiquity: Some Observations, in: A.-C. Jacobsen (Hg.), *The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity*. Aarhus, 53–61.
- Prostmeier, F. R. (Hg.) 2007. *Frühchristentum und Kultur*. Freiburg im Breisgau/Basel/Wien.
- Puech, B. 2002. *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*. Paris.
- Purpus, W. 1899. *Die Anschauungen des Porphyrius über die Tierseele*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen. Ansbach.
- Radt, S. 2009. *Strabons Geographika*. Bd. 8. Buch XIV–XVII: Kommentar. Göttingen.
- Ramelli, I. L. E. 2009a. Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism. Re-Thinking the Christianisation of Hellenism, *VigChr* 63, 217–263.
- Ramelli, I. L. E. 2009b. Cornutus in christlichem Umfeld: Märtyrer, Allegorist und Grammatiker (übersetzt von B. Bäbler), in: Nesselrath (2009), 207–231.
- Ramelli, I. L. E. 2013. „Preexistence of Souls“? The ἀρχή and τέλος of Rational Creatures in Origen and Some Origenians, in: M. Vinzent (Hg.), *Studia Patristica Vol. 56. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*. Vol. 4: Rediscovering Origen. Leuven et al., 167–226.

- Ramos Jurado, E. Á. 2006. Hacia una nueva edición del *Contra Christianos* de Porfirio, in: E. Calderón, A. Morales, M. Valverde (Hg.), *Koinos logos. Homenaje al profesor J. García López*. Murcia, 873–878.
- Ramos Jurado, E. Á., Ritoré Ponce, J., Carmona Vázquez, A., Rodríguez Moreno, I., Ortolá Salas, F. J., Zamora Calvo, J. M. 2006. Porfirio de Tiro. *Contra los christianos*. Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas. Cádiz.
- Reaburn, M. 2004. St Jerome and Porphyry Interpret the Book of Daniel, *ABR* 52, 1–18.
- Rebenich, S. 1992. Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen. Stuttgart.
- Remes, P., Slaveva-Griffin, S. (Hg.) 2014. *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. London/New York.
- Remus, H. 1983. *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century*. Cambridge, MA.
- Richey, L. B. 1995. Porphyry, Reincarnation and Resurrection in *De Civitate Dei*, *AugSt* 26, 129–142.
- Riedweg, C. 1994. Ps.-Justin (Markell von Ankyra?), *Ad Graecos de vera religione* (bisher „Cohortatio ad Graecos“). Einleitung und Kommentar. Basel.
- Riedweg, C. 1999. Mit Stoa und Platon gegen die Christen: Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians *Contra Galilaeos*, in: T. Fuhrer, M. Erler (Hg.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*. Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.–25. September 1997 in Trier. In Zusammenarbeit mit K. Schlapbach. Stuttgart, 55–81.
- Riedweg, C. 2001. RAC 19 s.v. Iustinus Martyr II (Pseudo-justinische Schriften), 848–873.
- Riedweg, C. 2005a. Porphyrios über Christus und die Christen. *De philosophia ex oraculis haurienda* und *Adversus Christianos* im Vergleich, in: *Entretiens de la Fondation Hardt* 51. *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*. Vandoeuvres/Genf, 151–203.
- Riedweg, C. 2005b. Mythos mit geheimem Sinn oder reine Blasphemie? Julian über die Mosaische Erzählung vom Sündenfall (*Contra Galilaeos* fr. 17, 10–12 Masaracchia), in: A. Kolde, A. Lukinovich, A.-L. Rey (Hg.), *κορυφαῖα ἀνδρί*. *Mélanges offerts à A. Hurst*. Genf, 367–375.
- Riedweg, C. 2007. *Pythagoras: Leben – Lehre – Nachwirkung*. Eine Einführung. 2., überarbeitete Aufl. München.
- Riedweg, C. 2008. Das Verbot, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen (Gen 2,17): Zeichen eines missgünstigen Gottes? Kaiser Julian

- und Kyrill von Alexandrien in einer virtuellen Debatte, in: K. Schmid, C. Riedweg (Hg.), *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History*. Tübingen, 187–208.
- Riedweg, C. 2012. Exegese als Kampfmittel in der Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen: Zum „Sündenbock“ von Lev 16 bei Julian und Kyrill von Alexandrien, *ZAC* 16, 439–476.
- Riedweg, C. 2016. Ein neues Zeugnis für Porphyrios' Schrift gegen die Christen: Johannes Chrysostomos, *Johanneshomilie* 17,3f., in: Männlein-Robert (2016a).
- Rinaldi, G. 1980. Studi Porfiriani I. Porphyrius Bataneotes, *Koinonia* 4, 25–37.
- Rinaldi, G. 1982. L'Antico Testamento nella polemica anti-cristiana di Porfirio di Tiro, *Augustinianum* 22, 97–111.
- Rinaldi, G. 1989. *Biblia Gentium. A First Contribution Towards an Index of Biblical Quotations, References and Allusions Made by Greek and Latin Heathen Writers of the Roman Imperial Times*. Rom.
- Rinaldi, G. 1992. Giudei e pagani alla vigilia della persecuzione di Diocleziano: Porfirio e il popolo d'Israele, *VetChr* 29, 113–136.
- Rist, J. M. 1981. Basil's "Neoplatonism": Its Background and Nature, in: P. J. Fedwick (Hg.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Part One*. Toronto, 137–220.
- Roig Lanzillotta, L. 2010. Christian Apologists and Greek Gods, in: J. N. Bremmer, A. Erskine (Hg.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh, 442–464.
- Rordorf, W. 1964. Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?, *ZNW* 55, 110–128.
- Rüpke, J. 2007. *Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Stuttgart.
- Rüpke, J. 2011. Aberglauben oder Individualität? Religiöse Abweichung im römischen Reich. Tübingen.
- Saffrey, H. D., Segonds A.-Ph. (Hg.) 2002. *Marinus. Proclus ou sur le bonheur. Texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds avec la collaboration de C. Luna. Deuxième tirage (première édition 2001)*. Paris.
- Salvesen, A. 1991. *Symmachus in the Pentateuch*. Manchester.
- Schäfer, C. (Hg.) 2008a. Kaiser Julian „Apostata“ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum. Berlin/New York.
- Schäfer, C. 2008b. Julian „Apostata“ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum. Die „Pseudomorphosen“ des platonischen Denkens im „magischen Zeitalter“, in: Schäfer (2008a), 41–64.
- Schäfer, W. 1979. Frühchristlicher Widerstand, in: W. Haase (Hg.), *ANRW* II,23,1. Berlin/New York, 460–723.

- Schalit, A. 1933. Josephus und Justus. Studien zur Vita des Josephus, Klio 26, 67–95.
- Schatkin, M. A., Harkins, P. W. 1985. Saint John Chrysostom Apologist. Translated by M. A. Schatkin, P. W. Harkins. Washington, D.C.
- Schäublin, C. 1970. Diodor von Tarsos gegen Porphyrios?, MH 27, 58–63.
- Scheidweiler, F. 1955. Zu Porphyrios KATA ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ, Philologus 99, 304–312.
- Schelske, O. 2011. Orpheus in der Spätantike. Studien und Kommentar zu den *Argonautika* des Orpheus: Ein literarisches, religiöses und philosophisches Zeugnis. Berlin/Boston.
- Schirmer, W. 2008. Bedrohungskommunikation. Eine gesellschaftstheoretische Studie zu Sicherheit und Unsicherheit. Wiesbaden.
- Schirren, T. 2005. Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form. Studien zur *Vita Apollonii* des Philostrat. Heidelberg.
- Schmidt, C. 1901. Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum. Leipzig.
- Schnocks, J. 2009. Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung. Göttingen.
- Schott, J. M. 2005. Porphyry on Christians and Others: ‚Barbarian Wisdom‘, Identity Politics, and Anti-Christian Polemics on the Eve of the Great Persecution, JECS 13, 277–314.
- Schott, J. M. 2006. Porphyry, Lactantius, and ‘Pagan Monotheists’, in: Young/Edwards/ Parvis (2006), 239–244.
- Schott, J. M. 2008a. „Living Like a Christian, but Playing the Greek“. Accounts of Apostasy and Conversion in Porphyry and Eusebius, JLA 1, 258–277.
- Schott, J. M. 2008b. Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity. Philadelphia.
- Schottky, M. 1989. Media Atropatene und Groß-Armenien in hellenistischer Zeit. Bonn.
- Schramm, M. 2013. Freundschaft im Neuplatonismus. Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian. Berlin/Boston.
- Schrekenberg, H. 1972. Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter. Leiden.
- Schrekenberg, H. 1982. Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.). Frankfurt a. M./Bern.
- Schriebl, A. 2013. Platons Kritik an Geld und Reichtum. Berlin/Boston.
- Schroeder, F. M. 1987. Ammonius Saccas, in: W. Haase (Hg.), ANRW II,36,1. Berlin/New York, 493–526.

- Schröder, H. O. 1957. Celsus und Porphyrius als Christengegner, *Die Welt als Geschichte*. Eine Zeitschrift für Universalgeschichte 17, 190–202.
- Schröder, W. 2011. Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit, Stuttgart.
- Schubert, C. 2014. Minucius Felix: ‚Octavius‘. Übersetzt und erklärt von C. Schubert. Freiburg im Breisgau.
- Schwarte, K.-H. 1994. Diokletians Christengesetz, in: R. Günther, S. Rebenich (Hg.), *E fontibus haurire*. Beiträge zur römischen Geschichte und zu ihren Hilfswissenschaften. Paderborn, 203–240.
- Schwartz, E. 1894. RE 1,2 s.v. Andronikos Alipios (26), 2167.
- Selinger, R. 1994. Die Religionspolitik des Kaisers Decius. *Anatomie einer Christenverfolgung*. Frankfurt a. M. et al.
- Selinger, R. 2004. *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*. 2., revised edition. Frankfurt a. M. et al.
- Sellew, Ph. 1989. Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in Debate over Allegorical Interpretation, *HTR* 82, 79–100.
- Simmons, M. B. 1995. Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian. Oxford.
- Simmons, M. B. 2001. The Eschatological Aspects of Porphyry’s anti-Christian Polemics in a Chaldean-Neoplatonic Context, *Classica et Medievalia* 52, 193–215.
- Simmons, M. B. 2006. *Via universalis salutis animae liberandae*: The Pagan-Christian Debate on Universalism in the Later Roman Empire (A.D. 260–325), in: Young/Edwards/Parvis (2006), 245–251.
- Simmons, M. B. 2008. Review of R. M. Berchman, *Porphyry Against the Christians* (Leiden/Boston 2005), *J ECS* 16, 263–265.
- Simmons, M. B. 2009. Porphyrian Universalism: A Tripartite Soteriology and Eusebius’s Response, *HTR* 102, 169–192.
- Sirinelli, J., Des Places, É. (Hg.). 1974. Eusèbe de Césarée. *La préparation évangélique*. Introduction générale. Livre I. Introduction, texte grec, traduction et commentaire par J. Sirinelli et É. des Places. Paris.
- Smith, A. 1974. Porphyry’s Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism. Den Haag.
- Smith, A. 1987. Porphyrian Studies since 1913, in: W. Haase (Hg.), *ANRW* II,36,2. Berlin/New York, 717–773.
- Smith, A. 1997. Porphyry and Pagan Religious Practice, in: J. J. Cleary (Hg.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven, 29–35.
- Smith, A. 2009. Philosophical Objections to Christianity on the Eve of the Great Persecution, in: Twomey/Humphries (2009), 33–48.

- Smith, A. 2010. Porphyry and his School, in: L. P. Gerson (Hg.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* Vol. 1. Cambridge, 325–357.
- Smith, M. 1978. *Jesus the Magician*. London.
- Snyder, C. A. 1998. *An Age of Tyrants. Britain and the Britons A. D. 400–600*. Stroud/ Gloucestershire.
- Sodano, A. R. 1993. Porfirio: Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella, Contro Boeto, Sull'anima, Sul conosci te stesso; Eunapio: Vita di Porfirio, a cura di A. R. Sodano. Presentazione di G. Reale. Testo greco a fronte. Mailand.
- Spanneut, M. 1957. *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Préface de H.-I. Marrou. Paris.
- Speyer, W. 1974. Zum Bild des Apollonios von Tyana bei Heiden und Christen, *JbAC* 17, 47–63.
- Speyer, W. 1981. *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*. Stuttgart.
- Speyer, W. 2005. Porphyrios als religiöse Persönlichkeit und als religiöser Denker, in: R. von Haehling (Hg.), *Griechische Mythologie und frühes Christentum*. Darmstadt, 65–84.
- Staab, G. 2002. Pythagoras in der Spätantike. Studien zu *De Vita Pythagorica* des Iamblichos von Chalkis. München/Leipzig.
- Steel, C. 2002. Der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Christliche und neuplatonische Diskussionen über den Ursprung des Bösen, in: T. Kobusch, M. Erler (Hg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.–17. März 2001 in Würzburg. Unter Mitwirkung von I. Männlein-Robert. Register von D. Cürsgen. München/Leipzig, 167–191.
- Stein, A. 1923. Kallinikos von Petrai, *Hermes* 58, 448–456.
- Stein, E. 1935. Alttestamentliche Bibelkritik in der späthellenistischen Literatur, *Collectanea Theologica Societatis Theologorum Polonorum* 16, 38–83.
- Stern, M. 1980. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Edited with Introductions, Translations and Commentary. Vol. 2. From Tacitus to Simplicius. Jerusalem.
- Stock, B. 1983. *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton.
- Stock, B. 1990. Textual Communities: Judaism, Christianity, and the Definitional Problem, in: Ders. (Hg.), *Listening for the Text. On the Uses of the Past*, Baltimore/London. 140–158.
- Stock, A. 2007. Frühchristliche Bildpolemik. Das Neue Testament und die Apologetik des 2. Jahrhunderts, in: R. Hoeps (Hg.), *Handbuch der Bildtheologie*. Bd. 1: Bild-Konflikte. Paderborn et al., 120–138.

- Strobel, A. 1980. Das Heilige Land der Montanisten. Eine religionsgeographische Untersuchung. Berlin/New York.
- Süßenbach, U. 1977. Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin. Die Anfänge der christlichen Verknüpfung kaiserlicher Repräsentation am Beispiel der Kirchenstiftungen Konstantins – Grundlagen. Bonn.
- Swain, S. 1996. Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50–250. Oxford.
- Tardieu, M. 1992. Les Gnostiques dans la *Vie de Plotin*, in: Brisson et al. (1992), 503–563.
- TeSelle, E. 1974. Porphyry and Augustine, AugSt 5, 113–147.
- Theissen, G. 2007. Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem. Heidelberg.
- Thomas, W. I., Thomas, D. S. 1928. The Child in America. Behavior Problems and Programs. New York.
- Thümmel, H. G. 1999. Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom. Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition. Berlin/New York.
- Tilly, M. 2007. Die Rezeption des Danielbuches im hellenistischen Judentum, in: Bracht/Du Toit (2007), 31–54.
- Timotin, A. 2012. La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de *daimon* de Platon aux derniers néoplatoniciens. Leiden/Boston.
- Tinnefeld, F. 1978. TRE 3 s.v. Arethas von Caesarea, 690–692.
- Tov, E. 2012. Textual Criticism of the Hebrew Bible. Third Edition, Revised and Expanded. Minneapolis.
- Trelenberg, J. 2012. Tatianos. *Oratio ad Graecos/Rede an die Griechen*. Hrsg. und neu übersetzt von J. Trelenberg. Tübingen.
- Turcan-Verkerk, A.-M. 2003. Un poète latin chrétien redécouvert: Latinus Pacatus Drepanius, panégyriste de Théodose. Brüssel.
- Turner, J. D. 2014. Plotinus and the Gnostics: opposed heirs of Plato, in: Remes/Slaveva-Griffin (2014), 52–76.
- Twomey, D. V., Humphries, M. (Hg.) 2009. The Great Persecution. The Proceedings of the Fifth Patristic Conference, Maynooth, 2003. Dublin.
- Ulrich, J. 2013. Die Begegnung von Christen und Heiden im zweiten (und dritten) Jahrhundert, in: C. K. Rothschild, J. Schröter (Hg.), The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era. Tübingen, 457–485.
- Vaganay, L. 1935. DTC 12 s.v. Porphyre, 2555–2590.
- Van der Horst, P. W. 2006. Review of R. M. Berchman, *Porphyry Against the Christians* (Leiden/Boston 2005), VigChr 60, 239–241.

- Vinzent, M. (Hg.) 1997. Markell von Ankyra. Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom. Hrsg., eingeleitet und übersetzt von M. Vinzent. Leiden et al.
- Volgers, A., Zamagni, C. (Hg.) 2004. Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context. Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13–14 October 2003. Leuven et al.
- Volp, U. 2008. „Sie wollen den Strahl der Erkenntnis vor den Weisen verbergen“. Antike Kritik an der Irrationalität des Christentums, in: G. K. Hasselhoff, M. Meyer-Blanck (Hg.), Religion und Rationalität. Würzburg, 147–168.
- Volp, U. (Hg.) 2013. Makarios Magnes. *Apokritikos*. Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung. Berlin/Boston.
- Von der Goltz, Ed. Freiherr 1899. Eine textkritische Arbeit des zehnten bezw. sechsten Jahrhunderts. Herausgegeben nach einem Kodex des Athosklosters Lawra. Leipzig.
- Von Fritz, K. 1968. Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft. Berlin.
- Wagenmann, J. A. 1878. Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der athenischen Makariushandschrift, JdTh 23, 269–314.
- Wallraff, M. (Hg.) 2007. Iulius Africanus. *Chronographiae*. The Extant Fragments. Ed. by M. Wallraff with U. Roberto and, for the Oriental Sources, K. Pinggéra. Transl. by W. Adler. Berlin/New York.
- Walter, J. 2006. Pagane Texte und Wertvorstellungen bei Lactanz. Göttingen.
- Waszink, J.-H. 1966. Porphyrios und Numenios, in: *Entretiens de la Fondation Hardt* 12: Porphyre. Genf, 35–83.
- Weber, K.-O. 1962. Origenes der Neuplatoniker. München.
- West, M. L. 1965. Tryphon *De Tropis*, CQ 15, 230–248.
- West, M. L. 1994. Ab ovo. Orpheus, Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model, CQ 44, 289–307.
- White, L. M. 1990. Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians. Baltimore/London.
- Whitmarsh, T. 2005. The Second Sophistic. Oxford.
- Whittaker, H. 2001. The Purpose of Porphyry's *Letter to Marcella*, SO 76, 150–168.
- Whittaker, J. 1994. DPhA 2 s.v. Cronios, 527–528.
- Wiesehöfer, J. 2002. Συνοίκησις und ἀπορία χρημάτων. Antiochus IV. und die Heiligtümer der Elymais, in: N. Ehrhardt, L.-M. Günther (Hg.), Widerstand – Anpassung – Integration. Die griechische Staatenwelt und Rom. Festschrift für J. Deininger. Stuttgart, 109–120.

- Wilamowitz-Moellendorff, U. von 1900. Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen, ZNW 1, 101–105.
- Wilcken, U. 1905. Zur aegyptischen Prophetie, Hermes 40, 544–560.
- Wildgruber, R. 2013. Daniel 10–12 als Schlüssel zum Buch. Tübingen.
- Wilken, R. L. 1979. Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith, in: W. R. Schoedel, R. L. Wilken (Hg.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*. In honorem R. M. Grant. Paris, 117–134.
- Wilken, R. L. 1984. *The Christians as the Romans Saw Them*. New Haven/London.
- Williams, R. 1995. TRE 25 s.v. Origenes/Origenismus, 397–420.
- Wilson, R. J. A. 1988. Towns of Sicily during the Roman Empire, in: H. Temporini (Hg.), ANRW II, 11, 1. Berlin/New York, 90–206.
- Wilson, R. J. A. 1990. Sicily under the Roman Empire. The Archaeology of a Roman Province, 36BC–AD535. Warminster.
- Witte, M. 2010. Schriften (Ketubim), in: J. C. Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*. In Zusammenarbeit mit A. Berlejung, K. Schmid und M. Witte. 4., durchgesehene Aufl. Göttingen, 414–534.
- Wlosok, A. 2005. Die christliche Apologetik griechischer und lateinischer Sprache bis zur konstantinischen Epoche. Fragen, Probleme, Kontroversen, in: *Entretiens de la Fondation Hardt* 51. L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne. Vandoeuvres/Genf 2005, 1–37.
- Wolff, G. 1856. *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*. Berlin [ND Hildesheim 1983].
- Wolter, M. 2014. „Ein neues ‚Geschlecht‘“? Das frühe Christentum auf der Suche nach seiner Identität, in: M. Lang (Hg.), *Ein neues Geschlecht? Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins*. Göttingen, 282–298.
- Wyss, B. 2014. „Der gekreuzigte Sophist“, EC 5, 503–528.
- Young, F., Edwards, M., Parvis, P. (Hg.) 2006. *Studia Patristica* Vol. XL. Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. Liturgia et Cultus, Theologica et Philosophica, Critica et Philologica, *Nachleben*, First Two Centuries. Leuven et al.
- Zamagni, C. 2011. Porphyre est-il la cible principale des « questions » chrétiennes des IV^e et V^e siècles?, in: Morlet (2011a), 357–370.
- Zambon, M. 2002. *Porphyre et le Moyen-Platonisme*. Paris.
- Zambon, M. 2003. ΠΑΠΑΝΟΜΩΣ ΖΗΝ. La critica di Porfirio ad Origene (*Eus. HE* VI, 19, 1–9), in: L. Perrone (Hg.), *Origen and the Alexandrian Tradition*. Papers of the 8th International Origen Congress Pisa, 27–31 August

2001. In Collaboration with P. Bernardino and D. Marchini. Vol. I. Leuven, 553–563.
- Zambon, M. 2011. Porfirio e Origene, uno *status quaestionis*, in: Morlet (2011a), 107–164.
- Zambon, M. 2012. DPhA 5b s.v. Porphyre de Tyr, *Contra Christianos* (traduite de l’italien par R. Goulet), 1419–1447.
- Zamora, J. M. 2011. Ἀνθρώπος γενόμενος: la divinité du Christ dans le *Contra Christianos* de Porphyre, in: Morlet (2011a), 291–304.
- Zellinger, J. 1916. Die Genesisihomilien des Bischofs Severian von Gabala. Münster.
- Ziebarth, E. 1914. Aus dem griechischen Schulwesen. Eudemos von Milet und Verwandtes. 2., vermehrte und verbesserte Aufl. Leipzig/Berlin.
- Ziebritzki, H. 1994. Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern. Tübingen.
- Ziegenaus, A. 1972. Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus. München.
- Zuntz, G. 2005. Griechische Philosophische Hymnen. Aus dem Nachlaß hrsg. von H. Cancik und L. Käppel. Tübingen.

3. Register

3.1 Stellenregister

3.1.1 Bibelstellen (inkl. deuterokanonische Schriften)

Genesis (Gen)	34,11 354
1,2 8	Deuteronomium (Dtn)
1,10 351	5,14 484
2 77, 306, 309, 320	18,4 525
2,7 8	25,5–10 332
2,8–9 314	29,28 361
2,16–17 306, 311	Josua (Jos)
2,17 307, 309, 314, 544	7 419
2,22 404	Rut
2,23–24 535	1,1–3 331
3 77, 306, 309, 320	2,1 331
3,1 (LXX) 319	4,1–17 331
3,1–5 306–307, 320	4,18–22 331
3,1–7 311	4,21–22 332
3,5 (LXX) 304	1 Samuel (1 Sam)
4,3–5 525	2–4 419
17,12 336	2 Samuel (2 Sam)
18,14 363	24 419
22 474	2 Könige (2 Kön)
24,16 405	11,7 245
38 332	23,34–24,6 326
Exodus (Ex)	23,34 327
7,8–12 387	24,6–8 327
7,11 (LXX) 387	24,6–17 326
7,19 354	1 Chronik (1 Chr)
8,1 354	3,15 327
8,3 387	3,16 327
19 548	2 Chronik (2 Chr)
20,8 484	36,4–8 326
31,16 484	36,8–10 326
Leviticus (Lev)	Esra
12,1–3 336	4,24 231
12,1–4 336	6,1–15 231
16 144	9,9 231
Numeri (Num)	
21,4–9 478	
31,18 405	

- Hiob 3 219
 10,13 (LXX) 363
 42,2 (LXX) 363
 Psalmen (Ps)
 43,2 (LXX) 358–359
 77,2 (LXX) 348
 78,2 348
 107,35 354
 Sprüche (Prov)
 8,25 530
 26,9 168, 173
 30,4 530
 Prediger Salomo (Eccl)
 4,8 530
 4,8 (LXX) 530
 Jesaja (Jes)
 3,12 433
 7,14 405
 10,5 245
 14 220
 40,3 301, 303
 50,4–5 359
 53,7 512
 Jeremia (Jer)
 6,20 322
 Hesekiel (Hes)
 1,2 326
 4,4–13 519
 37,1–14 279
 Daniel (Dan)
 1,1 326
 1,1–7 217
 1,6 204
 2 214, 228
 2,31–35 214
 2,34 214–215
 2,34–35 228–229
 2,35 214, 272
 2,36–45 215
 2,44–45 215
 2,46 216
 2,48 218
 3 219
 3,31 219
 3,31–4,15 219
 3,31–4,34 219
 3,98–4,34 219
 4,1 220
 4,16–30 219
 4,31–34 219
 3,98 219
 5 72, 219, 222
 5,1 105
 5,2 222
 5,1–30 221
 5,5–9 221
 5,10 221
 5,11–12 222
 7 216, 226, 228
 7,1–14 223, 225
 7,4–7a 223
 7,5 105
 7,7 223
 7,7–8 225
 7,8 223
 7,13–14 228–229
 7,13b 228
 7,14 227, 272
 7,15–28 223, 229
 7,18 229
 7,20 223
 7,25–27 289–290
 7,27 229, 290
 8 225–226
 9 233
 9,1 229–230
 9,26–27 234
 9,27 297
 10–12 210
 10,4–20 287
 10,5 287
 10,13 287
 10,20 287
 11 211–212, 236, 240, 492
 11,1 231
 11,2 492
 11,3–4 494
 11,4 494–495

- 11,5a 496
 11,5b 496
 11,6 498
 11,7–9 499
 11,10 500
 11,11–12 501
 11,13–14a 502
 11,14b 502
 11,15–16 503
 11,17a 505
 11,17b–19 505
 11,20 235–237
 11,20b 236
 11,21 211, 238–239, 241
 11,21ff. 241, 244
 11,22 245
 11,22 (Th) 245
 11,25 248
 11,25–26 247
 11,27 248
 11,27–28 106
 11,28–30 506
 11,30 507
 11,31 254, 297
 11,31 (LXX) 297
 11,31 (Th) 297
 11,31–38 240
 11,31–43 106
 11,32 508
 11,33 508
 11,34–35 249–250, 253
 11,35 239, 272
 11,36 212, 237, 240, 252–253
 11,37–39 257
 11,38 254, 258, 262
 11,38 (LXX) 258
 11,39 261
 11,39 (Th) 261
 11,40 273
 11,40–41 263–264, 269
 11,40–45 264–265
 11,41 509
 11,42–43 265
 11,44–45 267
 11,45a 269
 11,45 270, 273
 11,45 (Th) 273
 12 287, 290
 12,1–3 275, 277, 279, 285
 12,4 216
 12,5–6 286
 12,7 288, 291–292
 12,7–12 289
 12,11 292–294, 297
 12,11 (Th) 297
 12,11–12 289
 12,12 293
 12,13 295
 12,13 (Th) 295
 Bel und der Drache (BelDr)
 1 (LXX) 209
 2 (LXX) 204
 33–39 209
 Susanna (Sus)
 54–55 (Th) 206
 55 (Th) 206
 58–59 (Th) 206
 59 (Th) 207
 Hosea (Hos)
 1,2 518
 11,1 341
 11,1–2 341
 Joel
 3,1 397
 3,1–5 398
 Micha
 5,1 339–340
 Haggai (Hag)
 1,15 231
 2,10 231
 Sacharja (Sach)
 1,7 231
 8,6 (LXX) 363
 14 455
 14,2–5 455
 Maleachi (Mal)
 1,2–3 419–420
 3,1 301

1 Makkabäer (1 Makk)

1 217
 1,18–20 247
 1,29 255
 1,29–40 255, 265
 1,33–36 262
 1,34 262
 1,37–39 262
 1,41–50 254
 1,41–54 240
 1,43 262, 278
 1,52 278
 1,54 290, 294, 297
 1,54–55 263
 2 228, 249
 2,1 250, 259
 2,1–28 250, 259
 2,19–27 278
 2,23 259
 2,29–31 284
 2,49–70 250
 2,50–68 278
 2,70 250
 3,1–2 250
 3,1–9,22 250
 3,10–4,35 294
 3,31–37 277–278
 3–9 228
 4,36–61 294
 4,52–59 290, 294
 6,1 271
 6,1–17 257, 278
 6,5–6 278
 7,33 240
 9,1–22 250
 9,19 250
 9,33 284
 9,62 284
 11,38–13,30 237
 13,25 250
 13,30 250
 13,49–52 262

2 Makkabäer (2 Makk)

1,13–17 256–257
 3 237, 245

4,1–17 245
 5,24–26 255
 5,27 284
 6 217
 6,1 255
 6,1–9 240, 254
 6,2 262, 290
 6,5 297
 6,7 254, 262
 6,11 284
 7,9 277, 284
 7,14 277, 284
 8–15 228
 9 278
 9,1–29 257
 9,2 271
 10,1–6 284
 10,1–9 294
 10,6 284
 12,43–45 277, 284

4 Makkabäer (4 Makk)

4,23–26 240

Psalmen Salomos (Ps Sal)

18,4 530

Weisheit Salomos (Sap Sal)

2,18 530
 2,24 319
 9,15–16 315, 318
 18,13 530

Matthäus (Mt)

1,1–17 326, 331
 1,5–6 331
 1,11 326–327
 1,11–12 329
 1,17 326
 1,18–25 405, 521
 1,22 349
 2,1 336
 2,1–12 337, 388
 2,1–15 337
 2,6 338–340
 2,12–13 337
 2,13–15 337
 2,15 341

2,17 349
 2,23 349
 3,1–6 303
 3,3 301–303, 349
 7,2 526–527
 8,29 343
 9,9 345
 11,15 359, 361
 11,29 512
 12,40 533
 13 360
 13,9 359
 13,31 361
 13,33 361
 13,35 348–349, 360
 13,43 359
 13,45 361
 14,22–33 352
 15,17 513
 16,19 118
 16,27–28 548
 17,20 366
 18,8 526
 19,5 535
 19,12 175
 19,26 363
 20,23 537
 21,21 366, 515
 21,21–22 366
 22,29–32 284
 24,15 297
 24,16–18 296
 24,35 148
 25,31–32 228
 25,41 526
 25,46 526
 26,56 452
 27,45 350, 516–517
 28,1 356–357

Markus (Mk)

1,2 299–301
 1,2–3 301, 303, 350
 1,2–6 303
 1,11 475
 4,9 359

4,23 359
 5,7 343
 6,45–52 352
 9,23 366
 10,27 363
 10,34 451
 10,45 475
 12,24–27 284
 13,26–27 228
 14,33–34 452
 14,53–65 451
 14,56–59 451
 14,65 451
 14,66–72 451–452
 15,17 451
 15,19 451
 15,21 454
 15,21–32 451
 15,25 350
 16,1 356
 16,2 357
 16,16 526

Lukas (Lk)

1,37 363
 1,59 336
 2,4–7 336
 2,21 336
 2,21–22 336
 2,22 336
 2,25–38 337
 3,23–38 331
 3,32 331–332
 5,1–2 354
 6,28 512
 6,38 526
 8,8 359
 8,22–23 354
 8,33 354
 14,12–13 541
 14,35 359
 18,27 363
 20,34–38 284
 23,44 350
 23,44–45 517
 24,1 357

- 24,10 356
 24,30 431, 522
 24,39–43 431, 522
 Johannes (Joh)
 1,1 371, 380
 1,3 178
 1,1–18 379
 1,14 374, 412, 438, 440, 475
 1,17 412
 1,18 475
 1,26 373
 1,29 549
 2,20 105
 3,15–17 410
 3,16 475
 3,18 475, 526
 5,30 381
 5,46 188
 6,16–21 352
 6,53 151
 7,2–10 383
 7,8 381–383
 7,8–10 79, 383, 547
 7,10 381–383
 7,19 381
 11,38–44 520
 14,6 58, 60, 410, 412
 17,4 542
 18,10 4 FN 3
 19,17 454
 19,29–30 451
 20,1 356–357
 20,27 431, 522
 20,30 425
 21,12–13 431, 522
 21,25 515
 Apostelgeschichte (Apg)
 2,3 548
 2,16–21 398
 2,43 387
 3,21 488
 4,13 386
 4,22 387
 5,1–11 489–490
 5,12 387
 12,1–3 537
 14,8–18 217
 15,19–20 402
 15,20 398, 400–401, 403
 15,23–29 401
 15,28–29 402
 15,29 398, 401
 16,1–3 129
 16,14–15 434
 16,17 410
 17,4 394, 434
 17,12 394, 434
 17,18–20 461
 17,34 394, 434
 21,25 401
 22,1–3 385
 Römer (Röm)
 3,23 443
 5,12–21 312
 7,23 335
 8,19–22 443
 9,13 420
 12,14 512
 15,19 385
 15,20 385
 15,24 385
 15,28 385
 16,1–7 434
 16,12 434
 1 Korinther (1 Kor)
 1,26–29 386
 1,27 339
 2,1–5 386
 2,13 386
 2,14 335
 3,3 335
 5,12–13 69 FN 366
 6,9–11 422
 6,10 512
 9,19 129
 9,19–23 128–129
 9,20 126, 128
 9,20–21 146
 14,33–36 435
 15,20–23 521

15,31 536

15,35–58 284

15,42–44 521

15,42–49 431

15,44 284, 335

15,45 312

15,46 335

15,50 396

2 Korinther (2 Kor)

1,12 335

5,1 321

5,4 321

10,3 335

11,3 335

11,6 385–386

12,4 359

13,3 512

Galater (Gal)

1,1 509

1,16 396

2,1–10 401, 403

2,7–9 130

2,9 396

2,11 123, 127, 511

2,11–14 80, 118–120, 127

2,12 132

2,12–13 118

2,14 118, 511

2,18 129

2,20 512

5,10 510

5,12 512

5,17 335

5,19–20 335

Epheser (Eph)

5,21–22 435

Philipper (Phil)

2,5–11 440

2,6–7 440

2,8 312

3,2 129

Kolosser (Kol)

2,8 482

2,9 440

4,5 69 FN 366

1 Thessalonicher (1 Thess)

4,12 69 FN 366

2 Thessalonicher (2 Thess)

1,7–10 548

1,8–9 526

1 Timotheus (1 Tim)

1,19 158

2,6 475

2,11–15 435

3,7 69 FN 366

6,5 433

6,14 548

2 Timotheus (2 Tim)

2,13 364, 367

3,8 388

3,16 340

4,2 397

Titus (Tit)

1,2 364

1 Petrus (1 Petr)

1,17 461

2,11 461

2,23 512

1 Johannes (1 Joh)

4,9 475

Hebräer (Hebr)

6,18 364, 367

7–10 475

11,5–6 335

11,13 461

Jakobus (Jak)

1,17 364

Offenbarung (Offb)

12,9 335

3.1.2 Antike und mittelalterliche Autoren

- Acta Cypriani (Knopf/Krüger)
 4,1 54 FN 277
 4,2 54 FN 277
- Adamantius
 De recta in Deum fide
 1,24–25 215
- Alberuni
 Chron.
 20,12–23,1 550
- Alkiphron
 Epist. (Schepers)
 2,36,2 149
- Alexander von Aphrodisias
 De anim. (Bruns)
 p. 76,9–12 149
- Alexander von Aphrodisias
 De fato
 30 365
- Ambrosiaster
 Quaest. Vet. et Nov. Test.
 74 383
- Anastasius Sinaita
 Hod.
 8,8,8–22 546–548
- Anonymus dialogus cum Iudaeis
 1,178–202 314–321
- Appian
 Syr.
 45 237
 45,235 269
 66,349 226, 269
 66,352 256
- Apuleius
 Apol.
 90 388
- Apuleius
 Mag.
 67 393
- Arethas
 Script. min. (Westerink)
 15 19, 20 FN 99, 379
 21 19–20
 24 19 FN 99, 548–550
- Aristoteles
 EN
 1139b5–12 365
- Arnobius
 Adv. nat.
 1,58,1 300
 1,60,1 438
 2,63–75 409
 7,44–48 370
- Athenagoras
 Leg.
 3,1 462
 4,1 462
 6,3 462
- Atticus
 fr. (Fragmente) (Des Places)
 4,30 69 FN 367
- Augustinus
 Civ.
 10,28 438, 442
 10,29 282, 372
 10,32 411
 12,21 528
 12,27 283
 13,19 283
 18,52 53 FN 267
 19,22 124, 191, 409
 21,11 527
 21,13 527
 22,11 523
 22,25 280, 282
 22,26 283
 22,27 283
- Augustinus
 De cons. evang.
 1,15,23 106, 137

- Augustinus
 De praedest. sanct.
 9,17 418
 Augustinus
 Epist.
 28,3–5 132
 40,3–6 132
 82,4–29 132
 82,22 131
 102,1 407, 524, 529
 102,2 334, 432, 520–523
 102,3 521
 102,8 15, 60 FN 315, 61 FN 321, 84
 FN 439, 138, 406–418, 423–424,
 529
 102,9–15 417
 102,14–15 418
 102,16 61 FN 324, 323, 523–525
 102,17 525
 102,22 525–528
 102,28 528–531
 102,30 531–533
 102,32 392, 532
 226,3 416–417
 Augustinus
 Retr.
 2,31 137, 408
 Augustinus
 Serm.
 83,2 383
 241,7 522
 242,2 523
 242,2–3 431
 Bar Hebraeus
 Chron. Syriac.
 32,14f. 554
 Bar Hebraeus
 Hist. eccl.
 1,11 80 FN 423, 178–179
 1,51,2f. 177
 Cassius Dio
 37,17,3 486
 75,16,2 11 FN 58
 77,18,4 389
 Cicero
 De div.
 2,86 365
 Cicero
 De nat. deor.
 3,92 365
 1. Clemensbrief
 27,2 364
 Codex Iustinianus
 1,1,3 19, 22 FN 111
 1,5,6 22 FN 110
 Codex Lavra
 184. B. 64 73 FN 389, 400–403
 Cyprian
 Epist.
 30,5,2 10 FN 53
 42 434
 Didymos der Blinde
 in eccles.
 9,10 73 FN 390, 167–173
 Didymos der Blinde
 in Iob.
 10,13 78 FN 410, 361–367
 Didymos der Blinde
 in psalm.
 43,2 358–361
 Dion Chrysostomos
 Orat.
 6,21 149
 Diodor von Tarsos
 ad Ex. 31,16, fr. 71 484–486
 Diodorus Siculus
 2,4–22 189
 2,20,3 189
 29,29 237
 30,2 248
 30,15 246
 30,15–16 248
 31,16,2–3 258

31,17a 269
34/35,1–4 468

Diogenes Laertios
1,116–122 479
5,58 11 FN 59
9,57 11 FN 59

Diognetbrief
1,1 470
8,5–10,2 415
8,10 415

Epiphanius von Salamis
Haer.
51,8 72 FN 383, 201, 332–338, 340
51,8,1 333–335
51,8,8 336–337
51,8,9 337
51,8,10 338
64,1,4–5 176
64,2,2–6 176
64,3,11–12 176
64,4,3–4 177
64,4,4 178
64,4,5–6 177

Eunapius von Sardes
Vit. phil. et soph. (Goulet)
4,1 3 FN 2, 4 FN 8
4,2–5 8 FN 33
4,4 4 FN 5
4,7–9 11 FN 55
4,7–10 136
4,10 13 FN 69
4,10–18 14 FN 76
4,11–12 21 FN 107
4,12 387
4,18 15 FN 81
6,107 46 FN 237
6,107–108 464

Eusebios von Cäsarea
Contr. Hier.
1 390
2 119, 452

Eusebios von Cäsarea
DE
1,1,12 149, 347, 399, 444
1,1,12–15 201, 443–449
1,1,13 444–445
1,1,15 445–447
1,2,10 460
3,5,95 428, 452
3,5,95–100 449–454
3,5,96 452–453
3,5,97 454
3,5,97–100 428
3,5,100 454
3,6,39 139
6,18,11 455

Eusebios von Cäsarea
HE
1,2,1 461
1,7 327
2,4,3 482
2,5,2 139
2,15,1 452
2,25,7 119
3,1,3 139
3,28,3 136
3,39,15 452
4,7,13 166
4,8,3 62 FN 329
4,15,6 462
4,16,3 462
4,18,7 445
5,8,15 188
6,1,1–6 156
6,3,6 64 FN 340
6,3,9 64 FN 340
6,8,1–3 159
6,8,1–6 176
6,18,2–4 64 FN 341
6,18,3 63 FN 335
6,18,3–6,19,1
6,19,1–3 136
6,19,1–11 132
6,19,1 136
6,19,2 12 FN 61, 23 FN 115,
136–139, 403

- 6,19,3 139, 219
 6,19,4 29 FN 156, 46 FN 238, 72
 FN 377, 76 FN 404–405, 80 FN
 425, 81 FN 426, 139–149, 168,
 187, 192, 222, 308, 336, 399,
 448, 461, 467–468, 470, 518
 6,19,4–8 23 FN 118, 73 FN 390,
 174–175, 285
 6,19,5 4 FN 9, 5 FN 14, 69 FN 369,
 139, 145, 151–153, 160, 175
 6,19,5–8 80 FN 423
 6,19,6 153–154, 460, 469
 6,19,6–7 68 FN 363, 448
 6,19,7 48 FN 247–248, 56 FN 284
 u. 287, 67 FN 355 u. 359, 68 FN
 362 u. 364, 76 FN 404–405, 80
 FN 425, 145, 155–159, 192, 414,
 460–462, 466–468, 470, 481–482
 6,19,7–8 67 FN 359, 175, 177
 6,19,8 11 FN 59, 29 FN 159, 65 FN
 349, 67 FN 356, 75 FN 403, 141,
 160–165, 177, 428, 483
 6,19,9 15 FN 84, 16 FN 86, 67 FN
 357, 117, 138, 153, 166, 219
 6,19,9–10 68 FN 361, 155
 6,19,10 155–156, 166–167
 6,19,11 67 FN 357, 219, 445
 6,19,11–14 64 FN 343
 6,30 64 FN 342
 6,31,1 207
 6,32,1–3 152
 6,36,2 138
 6,39,1–4 53 FN 273
 6,39,5 54 FN 275
 6,43,11 56 FN 285
 7,13 52 FN 266, 55 FN 278
 7,28,3 136
 7,30,20–21 52 FN 267
 7,32,25 402
 8,1 51 FN 266
 8,1,5 51 FN 266
 8,13,6 402
 9,7,3–11 57 FN 290
 9,7,8–9 43 FN 225, 57 FN 290
 9,7,11 44 FN 230
 9,7,12 57 FN 291
 9,7,14 460
 Eusebios von Cäsarea
 Marcell.
 1,4,24 481
 Eusebios von Cäsarea
 Mart. Pal.
 4,5 166
 11,2–3 402
 11,3 402
 Eusebios von Cäsarea
 PE
 1,1,11 149, 347, 399, 444, 447
 1,1,13–1,2,5 25 FN 128, 456
 1,2,1 154, 458–460
 1,2,1–5 201
 1,2,2 460–464
 1,2,3 25 FN 128, 41 FN 213,
 462–465, 467
 1,2,4 141, 149, 154, 159, 347, 399,
 444, 447, 460, 467–469
 1,2,5 458
 1,3,1 149, 347, 399, 444
 1,5,2 149, 347, 399
 1,9,19 103 FN 520, 138
 1,9,19–22 82 FN 431, 117, 179
 1,9,20 16 FN 90–91, 181–183
 1,9,20–22 471
 1,9,21 82 FN 431, 147, 181,
 183–189, 191, 193
 1,9,22 471
 1,9,23 182
 1,9,24 181, 472
 1,9,24–30 181
 1,10 181
 1,10,18 475
 1,10,20 485
 1,10,23–24 475
 1,10,33 486
 1,10,42 182, 471–473, 478
 1,10,42–43 470
 1,10,43 472
 1,10,44 46 FN 237, 83 FN 436, 184,
 472–473, 475
 1,10,45 478

- 1,10,45–54 475
 1,10,46 478
 1,10,48 478–479
 1,10,49 479
 1,10,50 479
 1,10,52 139, 479–480
 4,6,2 136
 4,16,1–9 182
 4,16,6 181, 185
 4,16,10 182
 4,16,11 182, 184, 473
 5,1,9 136, 368
 5,1,9–11 367
 5,1,10 42 FN 217, 57 FN 288, 59
 FN 310, 369–370, 464
 5,5,5 368
 5,36,5 368
 8,8,44 460
 10,9,11 46 FN 238, 83 FN 435, 103
 FN 520, 136, 147, 191–192, 323,
 415, 474, 486
 10,9,11–13 82 FN 431, 190
 10,9,12 83 FN 435, 183, 186, 189,
 191, 193
 10,9,12–16 181
 11,18,26–11,19,1 372
 11,19,1–5 157
 15,6,6 69 FN 367
 15,15,9–15,16,2 447
 15,20,8 136

 Eusebios-Hieronymus
 Chron. praef. (Helm)
 p. 7,11–8,7 193–196
 p. 7,18–8,3 138
 p. 7,18–8,7 117, 189

 Firmicus Maternus
 De err. prof. relig.
 13,4 191

 Fragmente der gr. Historiker
 (FrGrHist)
 260 F 33 193
 260 F 34 179
 260 F 35 196
 260 F 36 209

 260 F 37 222
 260 F 38 224
 260 F 39 229
 260 F *40 491–492
 260 F *40–*47 492
 260 F *41 493
 260 F *42 492, 495
 260 F *43 497
 260 F *44 499
 260 F *45 501
 260 F *46 493, 503
 260 F *47 504
 260 F 48 235
 260 F 49a 238, 242
 260 F 49b 247
 260 F *50 493, 506
 260 F *51 255
 260 F 52 249
 260 F 53 251
 260 F 54 257
 260 F 55 263, 509
 260 F 56 265
 260 F 57 274
 260 F 58a 287
 260 F 58b 292
 260 F 58c 293
 790 182
 790 T 1–4 182

 Galen
 De usu partium
 11,14 365

 Georgios Synkellos
 Ecl. chron. (Mosshammer)
 122 19, 106, 117, 138, 194

 Gregor Thaumaturgos
 Pan. Or. (Crouzel)
 2,9–20 63 FN 334
 6,84 63 FN 334
 7,93–15,183 63 FN 335
 15,174 147
 15,174–183 152
 15,177 147
 15,180–181 147
 15,181 147

Gregor von Nazianz

Orat.

5,26 559

5,41 559

38,12 558–559

42 559

45,8 558–559

Herodot

Hist.

1,184 189

Hieronymus

Adv. Pelag.

prol. 1 65–66 FN 349

2,17 60 FN 313, 79 FN 416, 277,
380–382, 421

Hieronymus

Adv. Vigilant.

8 343

10 341–343

Hieronymus

Epist.

57,8,4 339

57,8,4–9,1 73 FN 387, 338

57,9,1 200, 328, 339–341

70,4 65 FN 349, 160

84,7 152

112,6/112,11–12 124

112,6,1 123, 126–127

112,11 80 FN 422, 132

112,11,2 127

112,11–12 124

112,12,1 128–129

112,12,3 130

130,14,4–5 489

130,14,5 490

133,1 420–421

133,3 420–421

133,9 420–421

133,9,1 421

133,9,3 420, 423

133,9,3–4 77 FN 409, 382, 413, 419

133,9,4 413, 415, 423–424

Hieronymus

Hebr. quaest. in Gen.

1,10 73 FN 388, 273, 351–354

Hieronymus

in Dan. (Glorie)

prol. Z. 1–32 72 FN 378, 117,
196–203

prol. Z. 45–66 72 FN 378, 204–209

prol. Z. 86–101 83 FN 437,
209–214

1,1 72 FN 386, 200, 325–326, 328,
340

2,31–35 214–215

2,46 72 FN 379, 216–217

2,48 79 FN 417, 217–218

3,98 72 FN 378, 219

5,1 230

5,10a 72 FN 380, 220–221

7,7b 222–224

7,7c/8 224–226

7,14b 227–228

8,9b–12 255

8,14 256

9,1 229–232

9,24a 233

11,2b 491–492

11,3/4a–4c 493

11,5a–5b 495

11,6–9 497

11,10–12 499

11,13–14a, 14b 501

11,15–16 503

11,17–19 504

11,20 235–237

11,21 211, 238–246, 295

11,25–26 247–248

11,27–28a 248

11,28b–30a 506

11,30b 507

11,31 255

11,32 508

11,33 508

11,34–35 249–250, 253

11,36 212, 237, 251–253, 255

11,37–39 257–259, 261–262

11,40–41a 263–265
 11,41b 509
 11,44–45 202, 206, 226, 229, 256,
 265, 268–273
 12,1–3 213, 250–251, 274, 276–
 278, 284–285
 12,5–6 286–287
 12,7a 287, 289–290
 12,7b 291–292
 12,11 292–293
 12,12 293–294
 12,13 202–203, 294–296

Hieronymus

in Gal.

praef. Z. 74–99 115–120

1,1 509–510

1,16b 395–396

2,11–13 21 FN 109, 120–121,
 123–124

5,10b 510–511

5,12 511–512

Hieronymus

in Ioelem

2,28–32 80 FN 420, 397–398

Hieronymus

in Ion.

2,2–3 533

Hieronymus

in Is.

liber XI prol., Z. 1–24 232–233

3,12 85 FN 442, 395, 432–433

30,1–5 260

53,12 130–131

Hieronymus

in Matth.

3,3 72 FN 381, 301–303

9,9 73 FN 387, 200, 328, 340,
 345–347

13,35 349

15,17 513–514

21,21 367, 514–515

24,16–18 118, 202, 296–298

27,45 516

Hieronymus

in Os.

1,2 517–518

1,8–9 519

Hieronymus

in psalm.

77,2 72 FN 386, 347–350

81 49 FN 249, 80 FN 419, 150,
 384–387, 389, 392, 394

Hieronymus

Tract. in Marc.

1,1–12 72 FN 386, 118, 299–300

Hieronymus

Vir. ill.

54 152

55 106, 155, 167

63 207

81 201

83 202

104 202

Hippolytos von Rom

in Dan.

4,7,4 46 FN 237

4,44,3 250

4,48,2 259, 270

4,56 285

4,56,1–7 279

4,57–58 287

Homer

Il.

3,82–83 171

9,237–239 170

12,462ff. 170

16,583 325

17,755 325

Homer

Od.

1,68 166

11,568–616 527

20,31 548

- Irenäus von Lyon
Haer.
3,12,14 402
3,21,7 215
- Isho'Dad von Merv
Comm. in Joh.
p. 278–279 Gibson 72 FN 384, 357
- Isho'Dad von Merv
Comm. in Matth.
p. 12 Gibson 72 FN 382, 330–331
- Iulius Africanus
Epist. Orig.
4–5 207
- Iulius Africanus
fr. (Fragmente) (Wallraff)
T2b 207
T3a 207
T11 207
F34 195
T47 195
T48a 195
T48b 195
T49a 195
F50 195
- Iulius Pollux
Onom.
4,39 149
4,47 80 FN 425
4,48 80 FN 425
4,49 80 FN 425
4,50 80 FN 425
- Jamblich
Myst.
3,31 462
- Jamblich
VPyth.
33–34 137
133–134 137
139 365
251 164
- Johannes Chrysostomos
Hom. in 1 Cor.
6 116
6,3 427
- Johannes Chrysostomos
Hom. in Jo.
7,1 383
17,3 426–428
17,3–4 77 FN 409, 78 FN 411, 424
17,4 428, 431–432
- Johannes Chrysostomos
Serm. in Babyl. et contra Graecos
11 427
- Johannes Lydus
Mens.
4,53 486
- Josephus
Ant. Jud.
10,237 221
10,248–249 230
10,272–276 226
10,275 291
10,275–281 234, 291
11–12 213
11,29–30 231
11,29–119 231
11,79 231
12,243 247
12,248 255, 290
12,251–253 240
12,252 262
12,252–253 262
12,253 262, 297
12,253–254 254
12,255 278
12,265–285 228, 250
12,268–271 259
12,268–272 250
12,279 250
12,285 250
12,285–434 228
12,293–297 277–278
12,316–322 294
12,319–321 290

12,320 291, 293
 12,320–322 226, 234
 12,322 291
 12,354–355 256
 12,356–357 278
 12,357–358 256
 12,357–359 257, 278
 13,192–209 237
 18,28 355
 18,36 355

Josephus

Bell. Jud.

1,17–19 213
 1,31–67 213
 1,32 291, 293
 1,34 240, 254
 2,119–160 185
 2,573 355

Josephus

Contr. Ap.

1,103–105 195
 2,148 468

Julian Apostata

Gal. fr. (Masaracchia)

1,39b 128
 13–17 308, 319
 13,75b 308, 318
 14,80c 308
 15,86a 308, 317–318
 16,89a 151
 16,89a–b 308, 320
 17,93d–e 320
 17,94a 308–309, 318, 560
 19,100a 150
 20,106a–e 415
 20,106b–c 128
 24,138c 151
 41,191e 344
 48,206a–b 346
 50,213b 344
 51,218a 346
 53,222a 141
 58,238b 158
 59,245a–e 422

62 327, 330, 341
 62,253c–e 399
 62,253e 327, 341, 428
 71 525

72 525
 78,325c 119
 79,327b 119
 81,335c 141
 86,354b 485
 96 357
 100 20 FN 99
 101 341
 107 19 FN 99, 549–550

Justin der Märtyrer

Dial.

17,1 445
 76,1 215
 102,3 334
 108,2 445

Justin der Märtyrer

1 apol.

6,1–2 462
 20,1–5 65 FN 348
 66,3 452

Justin der Märtyrer

2 apol.

10,8 386

Kerygma Petri

fr. (Fragmente) (Cambe)

5 459

Klemens von Alexandria

Strom.

1,21,101,5–102,4 195
 1,22,149,3 188
 5,1,2,1 359
 6,5,41,4–6 459
 7,1,1,1 462
 7,9,54,3 462

Konstantin der Große

Or. ad coet. sanct.

20 172

- Kyrill von Alexandria
 Contr. Iul.
 1,38 16 FN 85, 19
- Laktanz
 Inst. (Heck/Wlosok)
 5,2–3 55 FN 282
 5,2,1–11 36 FN 196
 5,2,2–5,2,11 24 FN 126
 5,2,3 394
 5,2,4 25 FN 126
 5,2,5 155, 469
 5,2,5–6 25 FN 129, 55 FN 281
 5,2,6 24 FN 126, 41 FN 213
 5,2,9 336
 5,2,12 20 FN 103
 5,2,12–5,3,26 20 FN 102, 390, 392
 5,2,13 36 FN 196, 328
 5,2,13–14 328
 5,2,17 119, 395
 5,3 40 FN 210
 5,3,3 395, 466
 5,3,7 392
- Laktanz
 mort.
 6,2 52 FN 267
- Libanios
 Epist.
 1119,1 464
 1518,5 464
- Libanios
 Orat.
 18,123 464
 18,178 21 FN 106
- Livius
 44,19,9 246
- Lukian
 Alex.
 5 389
 38 462
- Lukian
 Peregr.
 11 62 FN 329
- 13 150, 414
- Makarios Magnes
 Apocr. (Goulet)
 2,22,1–2,23,6 357
 2,23,1 346
 2,23,1–6 439
 2,25,1 54 FN 274
 2,25,2 357
 3,1,1–2 391, 439
 3,3,1–2 188
 3,3,2 380
 3,4 344
 3,4,1 159
 3,4,1–11 343
 3,4,4 316
 3,6,1–4 346, 352–353
 3,6,2 353
 3,6,4 128, 453
 3,13,1–34 352
 3,13,3 351
 3,15,1 151
 3,15,2 461
 3,17,1–2 366
 3,19,2 511
 3,21,1–2 491
 3,22,4–5 118
 3,22,5 151
 3,30,1–5 127, 129
 3,31,2 150
 3,31,4 146
 3,31,4–5 129
 3,36,2 148
 4,2,1–5 366, 523
 4,4,1–3 119
 4,4,2–3 54 FN 274
 4,5,1–2 391
 4,8,1–4,[9],6 361
 4,7,2 148
 4,8,2 318
 4,19,1 171
 4,19,2–5 422
 4,20–21a 429
 4,21b,5 51 FN 266
 4,21b–22 61 FN 327
 4,22,1 334

4,24a,1–4,24b,8 279, 281, 546
 4,24a,5–6 365
 4,24a,6 545

Marcell von Ankyra
 fr. (Fragmente) (Klostermann/
 Hansen)
 88 480–483

Marinos
 VProcl. (Saffrey/Segonds)
 15,19 464
 26,17–19 144

Martyrium Polycarpi
 3,2 462
 9,2 462

Methodios von Olympos
 Porph.
 1 (superscr.) 437–438
 2 (superscr.) 440–441
 3 442–443

Michael Glykas
 Quaest. in sacr. script.
 45 77 FN 408, 310–312
 46 77 FN 408, 312–313, 560

Michael Psellos
 Opusc. theol.
 44,63–64 376
 75,102 372
 75,102–116 60 FN 312, 78 FN 414,
 371
 75,106–107 372
 75,107–109 374
 75,107–110 178
 75,109–110 374
 97,18–24 60 FN 312, 78 FN 414,
 375
 97,19–20 375
 97,20–22 376
 97,22 376, 379
 97,23–24 376

Michael Psellos
 Orat. forens.
 1,794–795 376

Michael der Syrer
 Chron.
 6,7,112 80 FN 423, 174–177

Minucius Felix
 Octav.
 6,1–7,6 49 FN 252
 32,1 58 FN 297

Nemesios von Emesa
 Nat. hom. (Morani)
 2,116–117 162
 3,139 488
 38,309–311 487
 38,310 487
 38,310–311 487
 38,311 488

Numenios
 fr. (Fragmente) (Des Places)
 1a–c 45 FN 233, 161
 1b–c 161
 8 161
 9 388
 15 430
 21 430

Origenes
 Cels.
 1,1 50 FN 259, 58 FN 299, 156,
 463, 466
 1,2 157
 1,3 466
 1,4 462, 469
 1,5 463
 1,6 301
 1,9 141, 147, 149, 346, 399,
 445–447, 467
 1,12 147
 1,14 157, 468
 1,15 161, 182
 1,16 157, 187, 468, 479
 1,20 146
 1,21 73 FN 389
 1,22 485–486
 1,23 149, 346, 399
 1,26 388, 468
 1,27 386

- 1,28 344
 1,29 59 FN 303, 469
 1,31 59 FN 305, 469
 1,32–33 406
 1,38 59 FN 305
 1,40 334
 1,42 447
 1,46 59 FN 306, 469
 1,49 445
 1,49–50 445
 1,50 147
 1,54 438
 1,57 445
 1,59 59 FN 304, 164, 469
 1,64 59 FN 307, 469
 1,66 58 FN 296, 334
 1,68 344
 1,69 406
 1,71 141, 150, 467
 2,3–4 525
 2,5 462, 469
 2,9 58 FN 296, 438
 2,10 339, 453
 2,15 339, 428, 452–454
 2,20 301
 2,24 452, 454
 2,25 58 FN 296
 2,26 339, 453
 2,31 372, 439, 453
 2,32 327
 2,33 517
 2,36–37 438
 2,38 438
 2,42 438
 2,45 465
 2,48 339, 453
 2,51 59 FN 300
 2,64 58 FN 296
 3,3 464
 3,5 462, 468–469
 3,8 462
 3,10 120
 3,12 120
 3,16 527
 3,27 339, 445, 453
 3,34 59 FN 301
 3,40 59 FN 300
 3,43 339, 453
 3,44 394
 3,55 394
 3,62 467
 3,73 58 FN 299
 3,74 147
 3,76 59 FN 300
 3,76–3,77 59 FN 301
 4,7 415, 423, 432
 4,11 73 FN 389, 195, 462, 469
 4,11–12 488
 4,14 438
 4,18 438
 4,18–19 364
 4,21 73 FN 389
 4,22 59 FN 308, 469
 4,26 59 FN 300
 4,30 285
 4,36 307, 319, 467, 545
 4,39 307, 318–319
 4,41 467
 4,42 148
 4,47 141
 4,51 145, 161, 388
 4,52 316
 4,65 282, 545
 4,67 489
 4,67–68 489
 4,72 462
 4,73 441
 5,10 285
 5,14 365, 467
 5,18 279, 284, 431
 5,18–20 489
 5,18–24 279
 5,20 489
 5,23 279
 5,35 60 FN 319
 5,37 177–178, 430
 5,38 59 FN 301
 5,39 178, 430
 5,41 485–486
 5,47–48 486
 5,53 533
 5,54 467

- 5,57 533
 5,64 120
 6,5 58 FN 297, 59 FN 301
 6,28 307, 309, 319, 462, 466
 6,41 389
 6,42 462, 464, 546
 6,42–44 171
 6,58 177
 6,61 178, 430
 6,65 373
 6,66 58 FN 296
 6,73 334
 6,74 464
 7,13 441
 7,16 58 FN 296
 7,28 177
 7,34 359
 7,41 58 FN 297, 336
 7,44 59 FN 301
 7,51 59 FN 300
 7,53 454
 7,57 178, 430
 7,62 58 FN 297
 8,11 464
 8,12 58 FN 296, 429–430
 8,20 58 FN 295, 58 FN 297
 8,21 58 FN 298
 8,39 465
 8,48 527
 8,49 44 FN 227, 149, 346, 399, 527
 8,54 466
 8,55 466, 525
 8,69 465
- Origenes
 Epist. ad Greg. Thaum.
 1,10–13 63 FN 336
- Origenes
 Epist. Iul. Afr.
 10 208
 18 208
- Origenes
 Hom. in Gen.
 2,6 173
- Origenes
 In Joh.
 2,10–12 178
 fr. 118 373
- Origenes
 In Luc.
 fr. 168 177
- Origenes
 In Mt.
 fr. 3 145
- Origenes
 Princ.
 1, praeef. 1 483
 1,2,2 430
 1,5,5 220
 2,8,3 177
 3,1,17 177
 3,2,1 318
 4,1,1 50 FN 254, 144, 340, 349, 466
 4,1,6 340
 4,1,6–7 340
 4,2,1 301
 4,2,3 147–148
 4,2,4 169
 4,2,5 147
 4,2,7 340
 4,3,1 148
 4,3,2 148
 4,3,9 148, 220
 4,4,9–10 177
- Pacatus
 Contr. Porph.
 I 534–535
 II 536–538
 III 357, 538–540
 IV 540–541
 V 542
 ad Gen 2,21 403–404
 ad Gen 24,16 404–406
 ad Mt 1,11 328–329
- Petrus Comestor
 Hist. scholast., In evangelia
 185 72 FN 384, 355

Philon von Alexandria
De Abr.
178–199 474

Philon von Alexandria
De virt.
147 359

Philon von Byblos
apud Eus. PE 1,9,24 181
apud Eus. PE 1,10,33 486

Philostorgios
HE
8,14 18, 202

Philostratos
VA
1,2 389
3,38 389
4,10 389
4,18–19 389
4,20 389
4,45 389
7,17 389

Photios
Bibl. Cod.
33,6b26–29 196
33,6b38–7a5 196
34,7a16–20 207
244,379a35–379b38 468

Platon
Epist.
7 137

Platon
Euthd.
288b 150

Platon
Gorg.
454e 483
480d 446

Platon
Leg.
907b 463
907d–909a 466

909a 466
909d–910d 466

Platon
Phdr.
246d–e 438
246e 443

Platon
Prot.
313c 80 FN 425, 158
322d 44 FN 228

Platon
Resp.
379a 464
379b–c 307
380d–382e 363, 438
382a–e 364
389b 161
556e 44 FN 228
586a 446

Platon
Soph.
234e–235a 150

Platon
Symp.
202d–e 443
203d 80 FN 425, 150

Platon
Tim.
29a 307, 312, 314
29e 307, 312, 314, 560
30a 314

Plinius der Ältere
Hist. nat.
2,27 365
30,1,11 388
30,2,11 388

Plotin
Enn.
1,2,3 441
1,6,6 443
1,6,8 75 FN 398, 411
1,8 282

- 2,9 8 FN 30, 30 FN 162, 36 FN 195
 2,9,6[11–12] 85 FN 441
 2,9,10[13–14] 158
 3,5,6 441
 5,1,8[10–14] 144
 6,9,9 441

 Plutarch
 De gen. Socr.
 580b 80 FN 425, 149

 Porphyrios
 Abst.
 1,1 39 FN 206
 1,27–33 421
 1,32–33 142
 1,37 421
 1,47 410
 1,54 421
 1,56–57 410
 1,57 421
 2,5 325
 2,11 324
 2,12–15 324
 2,16 461
 2,19 421
 2,24 464
 2,26 141
 2,27 182
 2,32–37 324
 2,33 50 FN 256–257, 323–324, 324,
 524
 2,33–34 421
 2,34 410–411, 421, 441
 2,35 410
 2,36 465
 2,38 29 FN 160
 2,38–43 343
 2,40 154, 343
 2,41 449
 2,43 441
 2,43–51 524
 2,44 465
 2,45 145, 149, 154, 441
 2,53 307
 2,54–56 182

 2,56 181–182, 185, 474, 486
 2,58 154
 2,61 141, 154, 441
 3,1 39 FN 206, 316
 3,2 317, 378
 3,2–3 373
 3,3 317, 389
 3,4 12 FN 66
 3,17 189
 3,18 145
 3,22 149
 3,23 461
 3,26–27 421
 3,27 308, 463
 4,6 30 FN 160, 164
 4,11 31 FN 173, 141, 213, 225, 292,
 297, 308, 355, 456, 509
 4,11–13 141, 185
 4,13 120
 4,14 147
 4,16 120, 148, 388

 Porphyrios
 Ad Boeth. (Smith)
 fr. 250 447

 Porphyrios
 Aneb. (Sodano)
 1,2c 524
 1,5 524
 2,12c 30 FN 160, 164

 Porphyrios
 Antr.
 1 146
 2–3 162
 3 146
 5–6 285
 6 479
 8 29 FN 160, 285
 10 8 FN 27, 162
 15 465
 16 146
 18 146
 20 285
 21 29 FN 160, 146, 162
 22 465

- 31 146, 479
 32 146
 34 162
 35 149
 36 75 FN 398–399, 144, 146, 318
 Porphyrios
 Chr. fr. (Harnack)
 1 13–14 FN 75, 25, 41 FN 213, 141,
 201, 456, 458
 2 338
 3 367, 514
 4 384
 5 397
 6 345
 7 449
 8 400
 9 514
 9(a) 299
 9(b) 302
 10 347, 350
 11 325, 330
 12 332
 14 516
 15 346, 357, 439
 19 509
 20 395
 21 132
 21A 115
 21B 124
 21C 121
 21D 130
 22 510
 25 490–491
 25(b) 489
 26 118, 151, 447, 537
 27 127, 129
 28 129, 146, 150, 464, 467
 32 469
 33 148, 405
 35 366, 523
 36 54 FN 274, 119, 537
 37 511
 38 321
 39 132
 40 106, 193–194
 41 191
 41(a) 179
 41(b) 190
 42 304
 43A 196
 43B 204
 43C 209
 43D 214
 43E 216
 43F 217
 43G 219
 43H 105
 43J 220
 43K 105
 43L 222
 43M 224, 227
 43N 229
 43O 235
 43P 238
 43Q 242
 43R 247
 43S 106, 248
 43T 492–493, 506–507
 43U 106, 249, 251, 255, 257, 261,
 263, 492, 508–509
 43V 265
 43W 274, 286–287, 291–294
 43X 107 FN 537, 232–233, 260
 44 296
 45(a) 517
 45(b) 519
 46 531
 47 455
 49 159, 316
 49(a) 344
 49(b) 341
 52 361, 447
 54 318, 361
 55 128, 185, 346, 352–353, 454
 55(b) 351
 56 513
 58 541
 60 391
 63 391, 439
 64 54 FN 274, 357, 463, 549
 65 117, 546

- 66 548
 68 188, 380
 69 151, 461, 469
 70 380
 73 201, 443
 75 429
 76 51 FN 266, 429
 76–77 61 FN 327
 77 334, 405
 79 523
 80 367
 81 406, 417
 82 419
 83 442
 84 437, 440
 85 528
 86 377
 87 447
 88 171, 422, 463
 90(a) 148, 463
 90(b) 279, 487
 91 525
 92 279, 334, 405, 520
 93 279, 542
 94 279, 281, 365, 522, 545–546
 95 366, 447
 97 432

 Porphyrios
 De imag. fr. (Smith)
 351F. 7 FN 26, 61 FN 326
 352F. 443
 354F. 144, 465

 Porphyrios
 De Styg. fr. (Smith)
 372F. 162, 169

 Porphyrios
 fr. (Fragmente) (Smith)
 1T. 13 FN 69, 14 FN 76
 1T.–43T. 3 FN 1
 2T. 15 FN 82–83, 20, 138
 5T.–6T. 3 FN 2
 8aT. 116
 8bT. 116
 9T. 6 FN 18, 16 FN 85

 10T. 6 FN 20
 13T.–14T. 9 FN 36
 25T.–30T. 136
 28T.–29T. 12 FN 61
 44T.–167T. 144
 45T.–46F. 39 FN 206
 168F.–188T. 144
 189T.–192T. 144
 268F. 39 FN 206
 276F.–282F. 12 FN 60
 370T.–406F. 144
 371T. 75 FN 401
 372F.–380F. 75 FN 400

 Porphyrios
 Hist. phil. fr. (Smith)
 212F. 446
 221F.–222F. 430
 222F.–223F. 375

 Porphyrios
 In Arist. Cat. (Busse)
 p. 64,28–29 373
 p. 86,23–24 30 FN 160, 165

 Porphyrios
 In Tim. (Sodano)
 1, fr. 8 153
 1, fr. 21 153
 2, fr. 28 388
 2, fr. 51 314

 Porphyrios
 Marc.
 1 13 FN 70–71 u. 73, 39 FN 206,
 154, 394
 3 13 FN 71, 154
 4 13 FN 75
 8 154, 283
 9 307–308, 410, 420–421
 11 307
 12 307
 13 421
 14 421, 463, 524
 15 465
 16 421
 16–17 524
 17 150, 307

18 60 FN 320, 308, 448, 463

21 308, 343, 448

22–23 448

23 154, 448

24 308, 411, 421, 448

33 149

34 283

Porphyrios

Phil. ex orac. fr. (Smith)

303F. 136

303F.–304F. 39 FN 206

304F. 410

305F. 146, 148

314F.–316F. 525

323F. 45 FN 232, 142

324F. 7 FN 23, 45 FN 232–233, 47
FN 245, 60 FN 317, 142, 157,
389, 412

326F. 368, 387

343F. 7 FN 24, 47 FN 240 u. 242,
124, 191, 436

345F. 7 FN 25, 47 FN 243, 106 FN
535, 139, 149, 346, 370, 399, 448

345aF. 43 FN 222, 47 FN 240–241
u. 243–244, 106 FN 535, 149,
346, 399, 448

346F. 7 FN 25, 47 FN 242, 142

Porphyrios

Quaest. Hom. (Schrader)

ad Il. 1,18 143

ad Il. 1,31 143

ad Il. 1,225 143

ad Il. 3,122 143

ad Il. 3,281ff. 143

ad Il. 22,487 145

ad Od. 1,68 166

Porphyrios

Regr. anim. fr. (Smith)

284aF. 430

297F. 282

?297cF. 522

298bF. 528

300aF. 283

301aF. 8 FN 29, 283, 411

302F. 47 FN 239, 412

Porphyrios

Sent. (Lamberz)

32 441

Porphyrios

VPlot.

2 12 FN 64

2,7 43 FN 220, 369

2,10–15 12 FN 64

2,10–34 13 FN 69

2,12–13 13 FN 69

2,22 39 FN 206

2,31–32 4 FN 6, 12 FN 65

2,33 39 FN 206

3,1–38 154

3,17–22 48 FN 247

3,24–30 153

3,24–32 153

3,25–26 120

4,1–6 9 FN 37

4,6–9 9 FN 38

4,12 4 FN 6

6,1–3 9 FN 41

6,1–4 12 FN 63

7 12 FN 60

7,1 154

7,1–2 152

7,24 39 FN 206

7,40–41 142

7,50 3 FN 2, 4 FN 6, 117

9,1–5 435

10 387

10,1–2 152

11,11–19 9 FN 42

11,16–17 10 FN 44

11,17 11 FN 56

11,18–19 12 FN 65

12 393

12,1–3 11 FN 60

12,1–12 48 FN 247

14 74 FN 393, 144

14,4–5 120

14,10–14 29 FN 160, 162

14,18–19 483

14,18–20 29 FN 160, 163

- 14,20–25 153
 16 8 FN 30, 30 FN 162, 36 FN 195,
 479
 16,1–2 56 FN 285, 70 FN 370
 16,3–4 36 FN 195
 16,9–18 157
 16,14–18 200
 17,1–6 4 FN 4
 17,4–6 4 FN 4
 17,4–15 3 FN 3
 17,6–15 3 FN 2
 17,13–15 4 FN 4
 17,18 161
 18,1–8 148
 18,3 147
 18,5–6 80 FN 425, 148
 19 12 FN 62
 19,1–41 29 FN 160
 19,34–36 13 FN 67
 20,36–39 154
 20,36–41 153
 20,74–75 163
 20,75 29 FN 160
 20,90–104 9 FN 40
 20,91 3 FN 2
 20,92–96 9 FN 39
 21,7–8 29 FN 160, 163
 21,14 3 FN 2
 22,12 148
 22,45–46 321
 23,13–14 14 FN 78
 23,25–26 308
 24,2–5 14 FN 79
 26,28–40 14 FN 80

 Porphyrios
 VPyth.
 1 479
 6 388
 11 141
 19 528
 20 30 FN 160, 164, 347
 21–22 137
 23–24 389
 26 152
 27 137

 39 149
 41 388
 46 164
 48 164
 48–52 29–30 FN 160, 164
 55 479
 59 30 FN 160, 164

 Pseudo-Justin
 Quaest. Gent. ad Chr.
 14 544–545
 14–15 542
 15 546

 Pseudo-Platon
 Ax.
 372a 527–528

 Rufinus
 Contr. Hier. (Simonetti)
 2,9 18, 191
 2,15 18

 Severian von Gabala
 De mundi creat. Orat.
 6,2 317
 6,3 15 FN 84, 77 FN 407, 304–306,
 309

 Sokrates von Konstantinopel
 HE
 1,9,30 17
 1,9,30–31 17, 21 FN 110, 381
 3,23,38 6 FN 18, 15 FN 84, 16 FN
 85, 19, 201
 6,13 202

 Stoicorum Veterum fragmenta (SVF)
 I,98 488
 I,107 488
 I,404–408 162
 I,495 488
 I,512 488
 II,596–632 488

 Strabo
 Geogr.
 16,2,16 354

- Suda (Adler)
 A 3397 202
 II 2098 15 FN 82–83, 20
 Σ 25 181
- Tacitus
 Hist.
 5,8 269
- Tatian
 Or. ad Graec.
 38–39 195
- Tertullian
 Apol.
 2,4 49 FN 251
 2,16 49 FN 253
 25,12 49 FN 252
 25,14 49 FN 252
 27,1–28,4 49 FN 253
 30,1 49 FN 253
 30,4 49 FN 253
 30,7 49 FN 253
 31,1–33,4 49 FN 253
 37,4 50 FN 261
 40,1–2 43 FN 225
- Theodoret
 Affect.
 2,43 138, 184
 2,44 186
 2,44–45 82 FN 431, 183
 7,34–38 321
 7,36 15 FN 84, 138, 322, 324
- 7,36–37 193, 277, 301
 7,37 324–325
 7,38 325
 7,38–44 325
 12,96–97 369
 12,97 191
- Theophrast
 Metaph.
 9,2,11b,6–10 365
- Theophilus von Antiochia
 Ad Autolyicum
 2,22 373
- Theophylaktos
 Enarr. in Io.
 PG 123, 1141 60 FN 312, 78 FN
 414, 377–380
- Thukydides
 3,96 245
- Tryphon
 Trop.
 4 165
- Tübinger Theosophie (Erbse)
 § 85 7 FN 21
 § 85,693–699 6 FN 20, 393
- Vergil
 Ecl.
 4,31–36 172
 6,46 406

3.2 Namensregister

- Aaron 387–389
 Abel 329, 525
 Abelbalos 191
 Abibalos 180, 186–187
 Abraham 330, 474, 552
 Achan 419
 Achilles 31, 168–170, 172
 Adam 308, 310–313, 326, 329, 404,
 419, 534–535, 552, 556
- Adamantius 215
 Adelpnios 27, 36 FN 195, 199
 Aetholus 502
 Agathodaimon 477, 479
 Agathokleia 502
 Agathokles 502
 Agrippa II. 196

- Ägypter 45 FN 233, 161, 180–181, 267, 325, 471, 476–477, 485, 501, 506
 Ahasveros 229–230, 555
 Alberuni 93 FN 483, 553
 Albinos 163
 Alexander der Große 31, 210, 212–214, 223–224, 229, 232, 239, 385, 492, 494
 Alexander von Aigai 164
 Alexander von Aphrodisias 365
 Alexander von Jerusalem 53
 Alexandros 158
 Alkinoos 483
 Allectus 24, 424
 Ambrosiaster 309, 383
 Amelios 4, 8, 27, 30, 36, 157, 372
 Ammonios Sakkas 48, 68, 135, 153–155, 162, 167
 Ammonios von Thmuis 167
 Ammoniter 509
 Anastasius Sinaita 92 FN 482, 117, 547
 Anaxarchos 454
 Andronicus Alipus 31, 83, 200, 210, 212, 493
 Antigonos 494, 496
 Antiochos III. (der Große) 235–236, 238–240, 245, 500–503, 505
 Antiochos IV. Epiphanes 83, 197, 199–200, 208, 210, 213, 223, 225–228, 236, 238–250, 252–259, 262–265, 267–269, 271–273, 275–278, 287, 289–295, 297, 455–456, 468, 492, 498, 506, 508–509
 Antoninus 253
 Antonius von Rhodos 9
 Apaturius 500
 Apelles 30, 307, 309, 467
 Aphrahat 224
 Aphrodite 256
 Apollinaris von Laodizea 18, 21, 93, 197, 201–204, 209, 233, 268, 295, 298, 303, 352, 375–376, 485
 Apollobex 388
 Apollon 45, 141–142, 321, 436
 Apollonios (Feldherr) 255, 294
 Apollonios (Grammatiker) 9
 Apollonios von Tyana 317, 385–386, 389–392, 439, 532
 Apollophanes 29, 30 FN 160, 67, 135, 162, 175
 Appian 256
 Apuleius 10 FN 51, 385, 388, 392–393, 532
 Aquila 263–264
 Aquilinus 27, 36 FN 195, 199
 Areios von Herakleopolis 477, 479
 Arethas von Cäsarea 19, 379, 549
 Arianer 21 FN 110, 381
 Arideus 494
 Aristoteles 39 FN 206, 65 FN 349, 68 FN 363, 144, 154, 161, 165
 Arius 21, 381
 Arnobius von Sicca 92 FN 482, 300, 370, 410, 438
 Artaxerxes 550, 554–555
 Artaxias 225–226, 267, 269
 Artemis 256
 Athenaios 181
 Asaph 348
 Asklepios 42–43, 367, 369–370
 Assyrer 141, 180, 189, 191, 193–194
 Astyages 230
 Athene 548
 Augustinus 18, 61 FN 324, 87, 92 FN 481, 93 FN 482, 96, 98, 107, 124–126, 128, 130, 132, 137, 280–284, 309, 311, 318, 355–356, 372, 383, 404–405, 407–409, 416–418, 423, 430–432, 435, 438, 442, 521–530, 532, 535
 Augustus 10, 210
 Aurelian (Kaiser) 40 FN 211, 52 FN 267
 Babybas 53, 427
 Bakchides 250
 Barbaren 45–46, 56, 59, 67–68, 135, 142, 156–158, 161, 187,

- 230, 256, 267, 389, 415, 419,
 451, 457, 459–460, 481
 Bardesanes 553
 Bar Hebraeus 20, 80 FN 423, 93 FN
 483, 174, 176–179, 554–555
 Barnabas 130, 217
 Bataneotes 115–117, 546–547
 Bel 204, 208
 Belsazar 221
 Berenike 498–499
 Boas 331–332, 552
 Brahmanen 161
 Caecilius 49
 Caelestius 420
 Carausius 24, 424
 Carmendas 388
 Cassius Dio 389, 486
 Castricius → Firmus Castricius
 Ceres 10
 Chairemon 29, 30 FN 160, 67, 75,
 135, 164–165, 175
 Chaldäer 6 FN 19, 45 FN 233, 47
 FN 239, 142, 218, 229–230, 412
 Chrysaorios 39 FN 206
 Chusarthi 471–472
 Claudius II. Gothicus 43, 369
 Claudius Ptolemaeus 144
 Claudius Theon 31, 83, 200, 210,
 212, 493
 Cornelius 122, 346
 Cornutus 29, 30 FN 160, 65 FN
 349, 67, 75, 135, 161, 165, 175
 Crescens (Philosoph) 462
 Cyprian von Karthago 26, 54, 401,
 434
 Damaskenos Studites 99 FN 512,
 102, 107, 305, 319, 356, 555,
 557–561
 Damigeron 388
 Damoxenos 503
 Danaos 195
 Daniel 72, 79, 84, 197–199, 202,
 204–210, 214–221, 223, 225,
 227, 229, 231–232, 234, 260,
 268, 273–274, 279, 285–298,
 326, 533
 Dardanus 388
 Darius 229–230, 492, 494, 554
 Darius I. 230–231
 Darius III. 231–232
 David 326, 330–332, 419, 551–553
 Decius 53–54
 Demetrios (Mathematiker) 9
 Demetrios von Alexandria 177
 Demetrios von Phaleron 496
 Demetrios II. Nikanor 237
 Deogratias 407, 520–521, 524, 526,
 528–529, 531–532
 Diana 252, 256, 267, 271
 Didymos der Blinde 18, 31, 92 FN
 481, 93, 169, 171, 173, 359–360,
 363–367, 379, 449, 515
 Diodor von Tarsos 92 FN 482, 93
 FN 483, 309, 484–486, 544
 Diodorus Siculus 31, 83, 189, 200,
 210, 212, 237, 246, 251–252,
 256, 468, 493
 Diokletian 10, 13–14 FN 75,
 15, 21–22, 24–25, 39, 40 FN
 211–212, 51, 55, 57, 90, 155,
 176, 201, 328, 394, 465
 Dion Chrysostomos 75 FN 397
 Dionysios I. 137
 Dionysios II. 137
 Dionysos 262
 Drepanius Pacatus 92 FN 482, 535
 El-Kronos 485–486
 Eleazar 496, 552
 Eli 553
 Elimelech 331–332
 Elymäer 505
 Epeis 477, 479
 Ephräim der Syrer 127, 229, 253,
 293, 317
 Epiktet 454, 468
 Epiphanius von Salamis 18, 92 FN
 481, 176, 333–335, 337, 340, 388
 Eropus 503
 Esra 188, 231
 Essener 120, 141, 185
 Esther 554
 Eukles 505

- Eulaios 243, 246
 Eunapios 3 FN 1, 4, 8, 11, 14 FN
 76, 15, 21, 46 FN 237, 387, 464
 Eunomios 342–343
 Euripides 492
 Eusebios von Cäsarea 16–19,
 21–23, 26, 42, 46 FN 238, 51,
 51–52 FN 266–267, 53, 57,
 62–64, 67 FN 357, 68 FN 361,
 82–83, 87, 88 FN 456, 92 FN
 481–482, 93, 96, 103 FN 520,
 117, 119, 127, 136–141, 147,
 149, 154–156, 167, 174–175,
 179, 181–184, 187, 189–192,
 194, 196–197, 201–205, 209,
 219, 233, 295–296, 298, 300,
 303, 323, 327, 346, 349, 368–
 369, 389–391, 399–400, 402,
 428, 444–447, 449, 452–453,
 455, 458–462, 464–465, 467,
 469–471, 473–475, 481–482, 485
 Eusebios von Emesa 309, 318
 Eustochios (Arzt) 13
 Eva 304, 306, 308, 311, 315, 317,
 320, 404
 Fabian von Rom 53
 Favorinus von Arles 75 FN 397
 Firmus Castricius 39 FN 206
 Flavius Claudius Constantinus 423
 Flavius Josephus → Josephus
 Gaius (Christ) 119
 Gaius (Kaiser) 407, 416
 Galen 166, 365, 468
 Gallienus 9, 11 FN 60, 52 FN 266,
 54
 Gallus (Caesar) 253
 Gedalios 39 FN 206
 Genneos 498
 Georgios Synkellos 19, 117, 183,
 194, 300
 Geron 255
 Giganten 46 FN 237, 464
 Gomer 519
 Gorgias (Feldherr) 294
 Gratian (Usurpator) 423
 Gregor Thaumaturgos 62–63, 139,
 147, 152
 Gregor von Nazianz 309, 314, 319,
 556–561
 Gregor von Nyssa 284, 313
 Habakuk 204, 209
 Hadrian 182
 Haggai 231
 Hananias 398, 489–491
 Hannah (Prophetin) 337
 Hannibal 505
 Hebräer 45 FN 233, 46, 122,
 140–142, 180, 190, 193–194,
 204–205, 207, 233, 236, 252–
 253, 323, 393, 474, 539, 554
 Hektor 31, 168–173
 Heliodoros 236–237, 239
 Hermes 181
 Herodes 333–334
 Herodot 189
 Hesekiel 326, 519
 Hierombalos 180, 186–187, 191
 Hieronymus 16–18, 21, 23–24, 28
 FN 145, 46 FN 238, 65 FN 349,
 71, 87, 92 FN 481–482, 93 FN
 486, 96, 97 FN 501, 98, 102 FN
 519, 105, 107, 116–117, 120,
 123–124, 126–127, 130–132,
 138, 152, 155, 160–161, 183,
 189, 194, 196, 198–203, 205–
 206, 208, 210–215, 218, 220,
 223–224, 226–228, 230–231,
 233–234, 236–237, 239–241,
 243–246, 248, 250, 253–256,
 258–260, 268–270, 272–274,
 277, 285, 287, 289–291, 293,
 295–301, 303, 326–327,
 329–330, 339–344, 347–350,
 352–353, 360, 366, 382, 385–
 386, 393–396, 398, 404, 413,
 420–421, 423–424, 432–433,
 455, 490, 492–493, 510–513,
 515–518, 532–533, 547
 Hieronymos von Kardia 31, 83,
 200, 210, 212, 493
 Hilarius Gallus 417–418

- Hippolytos von Rom 143, 233, 240, 250, 259, 270, 278, 285, 293, 295, 373
- Homer 73–77, 144–145, 162, 168–172, 281, 365, 527, 548
- Hosea 28, 323, 341, 517–518, 520
- Hymenaios 158
- Hystaspes 6 FN 19
- Idumäer 509
- Ieoud 184, 473
- Ikadion 498
- Inachos 193–195
- Inder 47 FN 239, 412
- Iohannes (von Ephesos) 554
- Irenäus von Lyon 26, 215, 373, 400–402
- Isaak 474, 552
- Isai 331–332
- Isho'Dad von Merv 19, 28 FN 147, 107, 330, 355, 357
- Ishtar 256
- Iustinus (Historiker) 210, 214
- Jahwe 185–186, 486
- Jakob 419, 552
- Jakobus 116, 118, 122, 130, 356, 396, 536–537
- Jamblich 104 FN 527, 137, 164, 462
- Jambres 162, 388
- Jannes 162, 388
- Jao 186
- Jason 245
- Jeremia 233
- Jesaja 28, 299, 301–303, 323, 348–350, 405
- Jesus Christus 42–44, 47, 58–61, 79, 84, 101–102, 122, 126, 135, 141–142, 148, 150, 162, 167, 173, 228, 284, 297, 313, 329, 337, 341, 343–348, 353, 358–359, 361, 366, 368–370, 372, 381–383, 388–392, 412–414, 422, 427, 429, 438, 454, 464–465, 467, 474, 491, 509–510, 515, 517, 526, 530, 533, 535, 537, 541–542, 546, 548–549, 557
- Jevo 180, 185–186, 191
- Joel 28, 323, 397–398
- Johannes Chrysostomos 19, 96 FN 494, 107, 116, 127, 309, 313, 318, 383, 426–429, 431–432
- Johannes (Evangelist) 157, 348, 371, 515, 539–540, 542, 552
- Johannes der Täufer 301, 303, 425
- Johannes Diakonus (Romanus) 328–329, 403–405
- Johannes Lydus 486
- Jojachin 326–327, 329
- Jojakim 326–327, 329
- Jona 28, 323, 408, 531–533
- Jonathan (Makkabäer) 237
- Joseph 330, 552–553
- Josephus (Flavius) 31, 82–83, 139, 141, 185–187, 194–196, 200, 210, 213, 221–222, 225, 233–234, 250–251, 256–257, 262, 276, 278, 289, 291–293, 297, 353–355, 460, 468, 493, 508
- Josia 327, 329, 552
- Judas Makkabäus 227–228, 243, 245, 249–251, 276, 293–294
- Juden 45 FN 233, 46 FN 238, 59, 82, 115, 118, 125–126, 128–129, 140–141, 146–147, 154, 157, 161, 184–185, 187, 193, 207, 214, 216–217, 222, 225, 228, 237, 250, 253–254, 258–259, 261, 268, 272, 276, 289, 293, 316, 333, 336, 388, 407, 416, 436, 456–461, 467–468, 470, 484–486, 488, 504, 508, 547, 550–553
- Julian Apostata 21, 59 FN 311, 88, 104 FN 527, 118–119, 128, 141, 144, 151, 158, 253, 306, 308, 317–321, 327, 330–332, 335, 339, 341, 344, 347, 379, 399, 415, 422, 427–428, 432, 441, 467, 485, 490, 525, 549, 558–560
- Julian von Eclanum 420
- Julian von Halikarnass 117, 547
- Julius Africanus 30, 195, 205, 207–209, 327, 554

- Julius Cassian 195
 Justin der Märtyrer 56 FN 287, 62,
 64–65, 166, 215, 316, 334, 386,
 447, 452, 462, 544
 Justinian I. 11 FN 57, 316
 Justus von Tiberias 193–196
 Kallias 492
 Kallinikos von Petra 23, 30, 83,
 200, 210–212, 245–246, 493
 Kambyses 492, 499
 Kausatha 387
 Kelsos 29 FN 155, 32, 36, 44, 45
 FN 233, 48 FN 247, 50–51, 56
 FN 286, 58–60, 64, 66, 68, 71, 73
 FN 389, 78, 81 FN 429, 116, 120,
 138, 140–142, 145–147, 149–
 151, 157, 161, 171, 187, 195,
 201–202, 279–280, 282, 284,
 306–309, 315–316, 318–320,
 327, 330–331, 333–334, 336,
 339–340, 344, 346, 364–365,
 369, 372–373, 386, 388, 390,
 394, 399, 405, 414, 423, 428–
 429, 431–433, 437–438, 441,
 445–447, 449, 452–454, 459–
 469, 479, 485–486, 488–490,
 521, 525, 527, 533, 545, 558–559
 Kleanthes 488
 Klemens von Alexandria 51, 59 FN
 302, 62, 65, 66 FN 351, 127, 160,
 188, 193–195, 233
 Kleopatra 23, 211, 243, 505–506
 Kleopatra I. 245–246, 248
 Kneph 477, 479
 Konstantin (der Große) 17, 21, 41,
 51 FN 261, 52 FN 266, 119, 172,
 381
 Konstantin III. 423
 Koscharat 472
 Krateros 495
 Kronier 485
 Kronikoi 484
 Kronios 29, 67, 135, 162–163, 175,
 177
 Kronos 83 FN 436, 184–185, 471,
 473–475, 479, 484–486
 Ktesias von Knidos 189
 Ktesiphon 382, 419–420
 Kybele 447
 Kyrill von Alexandria 19, 118, 127,
 144
 Kyros 229–231, 239, 492, 550
 Kyros II. 230
 Lagus 494, 496
 Laktanz 20, 24, 25 FN 126 u. 129,
 36, 39, 41 FN 213, 52 FN 267,
 55, 119, 155, 309, 328, 336, 390,
 392, 394–395, 466, 469
 Laodike 498–499
 Lazarus 520, 522
 Lenaios 243, 246
 Libanios 21, 464
 Licinius 201
 Linos 479
 Livius 213, 246
 Longin 4, 8–9, 12, 13 FN 67, 29,
 48 FN 267, 67, 71, 75 FN 397,
 135–136, 139, 144, 153–154,
 162–163, 175, 177, 211, 483
 Lucius Annaeus Cornutus → Cor-
 nutus
 Lucius Cornelius Scipio Asiati-
 cus 239
 Lukas 72, 122, 327, 331–333,
 539–540, 552–554
 Lukian 150, 389, 414, 468
 Lyder 45 FN 233, 141
 Lysias 276–278, 294
 Lysimachos 495
 Mager 120, 161, 333, 337–339,
 387–388, 477, 492
 Makarios Magnes 87–89, 91,
 93–94, 100, 103–105
 Makedonen 229, 239, 289, 494–
 495, 502, 506
 Makkabäer 31, 210, 213, 216–217,
 220, 224–225, 229, 234, 237,
 240–241, 249–251, 256–257,
 259, 276, 278–279, 284–285,
 290–291, 492, 508
 Maleachi 28, 301–302, 323,
 349–350

- Manichäer 553
 Manuel I. Komnenos 310
 Marcell von Ancyra 107, 161, 480–483
 Marcus (Usurpator) 423
 Marcus Aurelius Probus 424
 Marcus Popilius Laenas 506
 Marduk 208
 Maria 327, 405–406, 552–553
 Maria von Magdala 356–357
 Marinos 144, 464
 Marius Victorinus 431
 Markella 13–14, 39 FN 206, 283, 393, 410, 435
 Markion 26, 30, 142, 309, 401, 510, 512, 553
 Markioniten 307, 467, 483, 513
 Markus 301, 303, 348–350, 353, 450, 452, 539–540, 552
 Mattathias 228, 249–250, 258–259, 276, 552
 Matthäus 72, 159, 303, 326–327, 329, 331–332, 334, 339, 341, 345, 348, 355, 534, 539–540, 552, 554
 Maximinus Daia 43 FN 225, 44, 57, 402, 460
 Maximus von Tyros 75 FN 397
 Meder 229–231
 Melampus 317
 Menokles 503
 Methodios von Olympos 17–18, 21, 92 FN 482, 93, 102, 143, 197, 201–203, 284, 295, 303, 309, 437–442, 481, 485
 Micha 28, 323, 339–340
 Michael (Engel) 275
 Michael Glykas 20, 77 FN 408, 305, 310–314, 320, 355, 544, 558–561
 Michael Psellos 20, 60 FN 312, 78 FN 414, 202, 313, 355, 372–376, 378–379, 438, 440–441, 531
 Michael Sikidites 310
 Michael der Syrer 20, 80 FN 423, 92 FN 481, 174–179
 Minucius Felix 49, 58 FN 297
 Moabiter 509
 Moderatos von Gades 29, 67, 135, 163–164, 175, 177
 Moiragenes 389
 Mose 7, 30, 46 FN 238, 134–135, 140, 147, 161–162, 167, 180, 185, 187–196, 323, 380–381, 385, 387–389, 415, 419, 468, 474, 484, 534, 548, 551
 Musaios 479
 Nanaia 256
 Nebukadnezar 72, 79, 198, 214–217, 219–222, 231, 272, 288, 326, 550–551
 Nemertios 12 FN 60
 Nemesios von Emesa 93 FN 482, 162, 487–488
 Nero 43, 164
 Nestor 281
 Nikomachos von Gerasa 29, 30 FN 160, 67, 135, 164, 175, 177
 Noah 552
 Noomi 331
 Novatian 428
 Numenios 4 FN 4, 7, 29, 45 FN 233, 62 FN 331, 65 FN 349, 67, 135, 142, 147, 161–163, 175, 177, 388, 428, 430
 Obed 330–332, 552
 Onias III. 245
 Ophion 477, 479
 Ophioneus 479
 Ophioniden 477
 Ophiten 307, 309
 Origenes (Christ) 4–5, 8, 29–30, 48–49, 51, 54, 58–59, 62–69, 73–75, 78–80, 125–127, 134–136, 139–141, 145–149, 151–154, 156–179, 195, 202, 205, 207–209, 220–222, 233, 262, 279, 285, 300, 307–308, 316, 318, 327, 334, 336, 340, 344, 354, 359, 373–374, 388, 390, 398, 414, 428, 430, 445–448, 452–454, 460, 466–467,

- 469–470, 480–483, 488–489,
 517, 533, 554
 Origenes (Nicht-Christ) 4 FN 9,
 151, 153, 156
 Orontius 11 FN 60
 Orpheus 479
 Orphiker 528
 Ostanos 477, 480
 Pacatus 19, 21, 92 FN 482, 96 FN
 494, 105, 329, 350, 356–357,
 404–405, 534–535, 537–538, 540
 Panthaptis 492
 Panthera 406
 Parther 269
 Pasiphae 405
 Paulinus von Nola 535
 Paulus 79–80, 115–132, 146, 150,
 171, 217, 284, 312, 335, 345,
 359, 385–386, 395–397, 401,
 403, 410, 414, 420, 431, 434,
 452, 461, 464, 509–512, 521,
 536–537
 Pelagianer 382, 420–421
 Pelagius 420
 Perdikkas 495
 Petrus 4 FN 3, 79–80, 116–132,
 384–386, 396, 398–399, 403,
 450, 452, 454, 490–491, 510–
 511, 537
 Petrus Comestor 20, 107, 355–358
 Pherekydes von Syros 477, 479
 Philipp (Arideus) 494
 Philipp (von Makedonien) 213, 494,
 502
 Philistion 207
 Philon von Alexandria 183
 Philon von Byblos 30, 82 FN 432,
 83 FN 436, 84, 180–185, 192,
 470–474, 478–479, 485–486
 Philosabbatios 331, 333–336, 340
 Philostratos 389
 Phlegon von Tralleis 517
 Phönizier 45 FN 233, 82, 141,
 180–182, 184–185, 471, 473–
 474, 476–478
 Photios 196, 468
 Pilatus 391, 439
 Pittakos 403
 Platon 29, 39 FN 206, 65 FN 349,
 67, 68 FN 363, 74, 76–77, 80,
 137, 144, 150, 154, 160–161,
 175, 177, 430, 443, 446, 464,
 466, 482–483, 487, 528, 560
 Plinius der Ältere 365, 388
 Plotin 4, 8–9, 11–15, 23, 26–27,
 30, 36, 39, 43, 48 FN 247, 56 FN
 285, 62 FN 331, 66, 68, 74, 85
 FN 441, 119, 136, 144, 147–148,
 153–154, 157–158, 162–163,
 200, 282, 321, 347, 369, 387,
 393, 411, 427–428, 430, 432,
 435, 441, 483
 Polemon 518
 Polybios 31, 83, 200, 210, 212, 237,
 246, 251–252, 256, 258, 272, 493
 Polychronios 253, 287, 292–293
 Polykarp von Smyrna 462, 534
 Pompeius Trogus 210, 213–214,
 230
 Porphyrianer 21 FN 110, 381
 Poseidon 166
 Poseidonios (von Apameia) 31, 83,
 200, 210, 212, 493
 Priamos 281
 Probus 9, 11–13, 136
 Proklos 139, 347, 430
 Prokop von Gaza 318
 Ps.-Justin 309, 482, 544
 Ps.-Marius Victorinus 309
 Ptolemaios Euergetes 499
 Ptolemaios Philadelphos 496,
 498–499, 550
 Ptolemaios II. Philadelphos 227
 Ptolemaios III. Euergetes I. 227
 Ptolemaios V. Epiphanes 236–237,
 245
 Ptolemaios VI. Philometor 225–
 226, 244–246, 248
 Ptolemaios VII. 225–226
 Ptolemaios VIII. Euergetes II. 226,
 248

- Publius Cornelius Scipio Africanus 505
 Publius Cornelius Scipio Nasica 505
 Pudentilla 393
 Pyrrhus 496
 Pythagoras 137, 141, 152, 161, 163–164, 347, 388–389, 420, 479, 482
 Pythagoreer 29, 67, 75, 135, 161–162, 164, 177, 316, 365, 528
 Rogatianus 12 FN 60
 Römer 13 FN 74, 146, 223, 288, 407, 506–507
 Sabinillus 11–12 FN 60
 Sacharja 28, 231, 323, 455–456
 Salomo 315, 408, 528, 530, 552
 Salonina 11 FN 60
 Samaritaner 262, 551–552
 Sanchuniathon 30, 82, 83 FN 435–436, 84, 180–182, 184–186, 191–192, 470–472, 474, 476, 478, 485
 Saphira 398, 489–491
 Schealthiel 329
 Seleukiden 199, 213, 220, 229, 236–237, 248
 Seleukos Kallinikos 498–500
 Seleukos Keraunos 500
 Seleukos Nikanor 494, 498
 Seleukos IV. Philopator 236–237, 239–240, 244
 Semipelagianer 417–418
 Semiramis 180, 189–191, 194
 Septimius Severus 4, 10
 Sergius 346
 Seron (Feldherr) 294
 Seth 329
 Severian von Gabala 19, 87, 92 FN 481, 305–306, 309, 311, 317, 320, 544, 559
 Simeon 333, 337
 Skopas 502–503
 Skopias 503
 Smerdis 492
 Sokrates 446, 452, 518
 Sokrates (Kirchenhistoriker) 6, 16 FN 85, 19
 Sol invictus 52 FN 267
 Sophokles 492
 Sossianos Hierokles 20–21, 25, 36, 39–40, 55, 88, 104 FN 525 u. 527, 119, 328, 335, 389–392, 395, 446, 452, 490
 Surmubelos 471–472
 Symmachus 261–263
 Taaotos 181, 471–472, 476–478
 Tammuz-Adonis 258
 Tatian 26, 193–195, 401
 Teiresias 317
 Tertullian 26, 49–50, 56 FN 287, 127, 233, 373, 401, 538
 Thales 403
 Themistokles 492
 Theodor von Mopsuestia 127, 309
 Theodoret 19, 82 FN 431, 92 FN 481, 127, 181, 183, 186, 192, 301, 309, 318, 322–325, 369
 Theodotion 206, 236, 258, 261, 263–264, 267, 270, 294–295, 498
 Theodotus 500–501
 Theophilus von Antiochia 311, 318, 373
 Theophrast 322, 324–325, 365
 Theophylaktos 20, 92 FN 481, 355, 376, 378–380
 Thot 181, 472
 Thout 181, 471–472
 Thrasyllus 163
 Thuro 471–472
 Tiberius 517
 Tryphon (Grammatiker) 165
 Tryphon (Kommandeur) 237
 Ulpian 405–406
 Uranos 485
 Valentinus 512
 Valerian (Kaiser) 54
 Vergil 165, 172, 405
 Victor von Capua 105, 329, 350, 404
 Vigilantius 342–343
 Xanthippos 499

- Xenokrates 518
 Xerxes I. 230
 Zenobia 23, 211
 Zenon (Kaiser) 6 FN 19
 Zenon (Philosoph) 420, 488
 Zeus 254–255, 258–259, 261, 290
 Zeus Akraios 262
 Zeus Olympios 254–255, 262, 290, 294, 297
 Zeus Xenios 254, 262
 Zoroaster 139, 200, 477, 479–480

3.3 Geographisches Register

- Ägypten 26, 167, 210, 223, 243, 246–247, 264–265, 277, 333–334, 337, 339, 341, 344, 385, 387–389, 401, 494–496, 498–502, 505, 507
 Akrida 378
 Alba 84, 407
 Alexandria 46 FN 237, 64, 74, 153, 162, 176, 381, 479, 494, 496, 506
 Antiochia 80, 118, 122, 127, 276, 427
 Apameia 161, 505
 Apedno 267–270, 273
 Arados 269
 Argos 195
 Armenien 225, 267, 271, 495
 Arykanda 45 FN 231, 462
 Athen 8–9, 163, 492
 Äthiopien 267, 496
 Babylon 198, 204, 209, 223–224, 230, 494, 500, 550
 Baschan 117
 Batanea 3 FN 2, 116–117
 Berytos 180–181, 186, 191
 Bethanien 344
 Bethlehem 164, 333, 336–339, 341
 Bethsaida 344
 Britannien 24, 413, 420, 423–424
 Cäsarea (Maritima) 5–6, 19, 54, 63–64, 66, 74, 117, 151–152, 354, 393
 Cäsarea (Kappadokien) 19, 379, 549
 Daphne 258
 Dikaiarchia 391
 Dura Europos 52 FN 266
 Elymaïs 252, 256, 267, 271, 278
 Ephadano 270
 Ephesos 88, 504, 539, 554
 Epirus 87, 496
 Euphrat 52 FN 266, 267, 273, 277
 Gabai 271–272
 Garizim 262
 Griechenland 9, 49, 172, 224, 492, 494, 518
 Hadatha 330, 357
 Horeb 459
 Illyrien 385, 494
 Israel 117, 130, 140, 214, 216, 245, 272, 276, 279, 339, 341, 419, 484, 519, 530, 547, 550–551
 Jerusalem 53, 79, 105, 122, 131, 198, 213, 231, 234, 237, 240, 250, 252–255, 257, 261–262, 265, 270, 276–277, 284, 289–291, 294, 297–298, 326, 333, 337, 384–385, 396, 401, 455, 468, 496, 503, 550–551
 Jordan 117, 503
 Judäa 116, 197, 238, 240, 252, 261, 263, 270, 296, 385, 494, 496, 501–503, 505–506, 509
 Kappadokien 19, 495, 549
 Karthago 12, 407–408, 434
 Kasios (Berg) 243, 246
 Kilikien 499, 504–505
 Kleinasien 494–496, 499, 505
 Koilesyrien 244, 246, 248, 505
 Latium 84, 407, 413

- Lilybaion 9–10, 12–13, 26, 26 FN
 132, 136–137
 Lykien 44, 504
 Makedonien 223, 494–496
 Memphis 243, 246
 Mesopotamien 267, 271
 Modein 249–250, 258–260
 Nicäa 381
 Nikomedien 24, 25 FN 126, 36, 55,
 336
 Ostia 119
 Palästina 185, 551
 Palmyra 12 FN 62, 23, 211
 Pelusion 243, 246, 498
 Persepolis 271
 Persien 223, 256, 267, 271, 273,
 277, 491–492, 499
 Persis 256, 267, 271–272, 276
 Phönizien 12, 244, 267, 276, 496
 Puteoli 391, 416
 Rom 8–9, 12–15, 23, 26–27, 30, 36
 FN 195, 39, 42, 50, 52 FN
 266–267, 56 FN 285, 57, 65 FN
 344, 66, 74, 84–85, 119, 122,
 144, 153, 186, 199–200, 224,
 239, 369–370, 384–385, 393–
 395, 407, 414–416, 434–435
 See Genezareth 185, 273, 351,
 353–354
 Sidon 181, 503
 Sinai 547–548
 Sizilien 9–10, 12, 14 FN 76, 22–23,
 26, 43 FN 220, 136–137
 Syrien 210, 223, 235, 238, 242–
 243, 455, 494–495, 498–501,
 503–505, 551
 Tabai 256, 267, 271–272
 Tiberias 353
 Tigris 267, 273, 286
 Troja 172–173
 Tyros 3–5, 13, 57, 117, 151–152,
 156, 181, 186, 202, 353
 Via Appia 120
 Zion 270, 547

3.4 Sachregister

- Abendmahl 461
 Aberglaube 48, 470
 Absolutheitsanspruch 58, 58 FN
 296, 60, 154, 274, 372, 410, 412,
 414
 Adversus-Judaeos-Literatur 316
 Affe 277, 322
 Allegorie 29, 31, 48, 66–67, 73–76,
 81, 143–146, 148–149, 151–153,
 161–162, 164–166, 168–173,
 175, 187, 215, 220, 279, 285,
 308, 388, 467, 471, 477, 518,
 531, 533
 Allmacht (Gottes) 218, 279–280,
 364–366
 Alter(sbeweis) 75, 82, 84, 180–181,
 184, 187–188, 190, 192, 194–
 195, 198–199, 389, 461, 474
 Älteste (Amt) 233, 366, 434, 510
 Angleichung an Gott 307, 420–421,
 441
 Animalisierung 277, 299, 324, 515
 Anthropomorphismus 374
 Antichrist 197, 223, 238–241,
 243–244, 247, 249, 251–253,
 266–268, 286–295
 Antijudaismus 83, 184, 192, 415,
 468, 486
 antiochenischer Zwischenfall 80,
 132
 Anti-Origenismus 176–177
 Apokatastasis 488
Apokritikos 51–52 FN 266, 54
 FN 274, 61, 87–88, 90 FN
 467, 90–91, 93, 100, 103–105,
 118–119, 127, 130, 146–148,
 170–171, 185, 316, 318, 334,
 343–344, 353, 357, 360, 380,

- 390, 401–402, 405, 421–422,
429, 434, 438–439, 442, 447,
461, 463–464, 467, 469, 491,
522, 535, 537, 541, 546, 549
- Apologetik 21, 49, 51, 56 FN 287,
58 FN 297, 61 FN 326, 62–63,
87, 96, 139, 173, 195, 198–199,
201, 316, 322, 324, 336, 346,
373, 386, 445, 447, 453, 462,
470, 535, 549
- Apollonios-Christus-Vergleich 390
- Aporievorwurf 139
- Apostasie 158, 465
- Apostel 49 FN 249, 59, 79–80, 88,
92, 110, 119–121, 125–128, 130,
132, 150, 339–340, 345, 367,
384–387, 389, 395–401, 403,
422, 433, 452–453, 464, 489–
490, 509–512, 515–516, 536–537
- Aposteldekret 401–402
- Apostelfürst(en) 80, 116, 119–120,
122–123, 125, 398
- Apostelkonzil 401–402
- Apostelstreit 127
- Arianischer Streit 381
- Asebie 47, 308, 462–463, 466
- Askese 60, 63, 164, 175 342, 388,
410, 420–421
- Atheismus 48, 445, 462–463,
465–466, 468
- Auferstehung 8, 275–277, 279–285,
295, 366, 408, 426, 431, 487–
489, 491, 516, 520–523, 533,
543–544, 546
- Auferstehungsberichte 72, 356–358,
439
- Babylonisches Exil 198, 217–218,
234, 326, 329
- Baptisterien 52 FN 266
- Baum der Erkenntnis 77, 304,
306–308, 310–311, 313, 319,
544–545, 556–558, 561
- Baum des Lebens 307, 560
- Bedeutungszuschreibung 65 mit FN
347, 74, 239
- Bedrohung 8, 27, 32–38, 41, 43–46,
50 FN 259, 53, 55, 56 FN 286,
59–60, 62, 68–70, 81, 107, 175,
262, 414
- Bedrohungskommunikation 27,
32–38, 40–41, 44, 47–48, 69–70,
369
- Beschneidung 116, 118, 122, 129,
194, 240, 254, 333, 336, 457,
484–486
- Bibel 7–8, 29 FN 155, 48, 63,
71, 73, 76, 78–79, 81, 92, 140,
144–145, 161, 167–169, 171,
173, 231, 241, 259–260, 264,
285, 300–301, 307–308, 318,
320, 323–324, 328, 332, 337,
350, 376, 382, 398–399, 413,
470, 481, 521–522, 530, 533,
535–536
- Bibelkritik 71, 73 FN 389, 76, 123,
140, 210, 328, 330, 337, 356,
455–456, 535, 537
- Bildung 8, 63, 65 FN 346, 68, 70,
74, 76, 124, 135–137, 142, 157–
158, 170–171, 175, 385–386, 461
- Bildungsmängel 124, 141, 360–361,
386, 399, 410
- Bischof/Bischöfe 10, 17, 21, 53–54,
56 FN 285, 88, 105, 122, 167,
177, 197, 202, 296, 305, 329–
330, 343, 357, 366, 372, 378,
395, 427, 433–434, 437, 481
- Blasphemie 308, 546
- Blindheit 333, 336, 344, 446, 541
- böse, das Böse 77, 172, 281–282,
304, 306–308, 311–314, 319–
320, 343, 365, 367–368, 387,
543–545, 556–558
- Bundesfürst 243, 245
- Chaldäische Orakel 144
- Christenverfolgung(en) 13 FN 75,
21–22, 24, 39, 40 FN 212, 41 FN
213, 43 FN 225, 52 FN 266–267,
53–55, 57, 176, 394, 465, 467
- Christologie 60, 78, 83 FN 436,
170, 172, 199, 215, 228, 274,

- 373–375, 381, 436, 438, 445,
 474–475, 530
 christologische Streitigkeiten 381
colonia Helvia Augusta 10
conpresbyter 407, 524
 Dämonen, Dämonologie 59, 136,
 142, 159, 342–344, 367–368,
 387, 461, 466, 479, 532
 Dämonisierung 173, 305, 335
 Demiurg 307, 312, 314, 430, 486,
 560
 Deutungsmuster 20 FN 100, 36, 76,
 79, 274, 373, 413
 deviantes Verhalten 49, 49 FN 250,
 155, 159
 Diadochen 31, 212–214, 223–224
 Diakone 54
 Diakonissen 434
 Dionysien 254
 Dohle 277, 322, 325
 Doketen 362
 Doketismus 363
 doppelter Abfall 142, 469–470
 Drache 476
 Drachenschlange 208–209
 Drei-Götter-Lehre 430
 Drei-Hypostasen-Lehre 78, 374,
 428, 430
 Drei-Prinzipien-Lehre 482–483
 drittes Geschlecht (Chris-
 ten) 459–460
 Dualismus 171, 282, 312
 Dubia 96, 99–100
 eherne Schlange 478
 Ekpyrosis 488
 Endzeit 79, 199, 216, 238, 241, 397,
 455–456, 488
 Engel 206–207, 286–287, 333,
 355–356, 429
 Epidemie 43–44, 57, 369–370
 Epiphanie(n) 42–43
 Erbsünde 420
 Erfüllungszitat(e) 349, 360
 Erlöser 172, 337, 363, 367
 Erotapokriseis 87
 Eschatologie 216, 224, 228–229,
 240, 243–244, 265, 274, 276,
 287, 293, 295, 527
 Etymologie(n) 30, 165, 173, 204,
 207–208
 Evangelien 19, 29, 72, 101, 128,
 145, 147, 228, 273, 284, 325,
 333, 339, 341, 343–344, 346,
 348–349, 353, 356, 358–360,
 363, 366, 428, 431, 439, 446–
 447, 452–454, 474–475, 513,
 516, 526, 540, 549, 553
 Exegese 47, 73, 74 FN 392, 81–83,
 144, 148, 151, 157, 159, 165,
 168, 200, 216, 308
 Exorzismus 343–344, 387, 389
 Falschzitat(e) 72, 339–340
falsitas (bibl. Bücher) 201, 326,
 328–330, 338–340, 439, 445, 453
 Feindbild 40 FN 212, 68 FN 361,
 81, 157–158, 173, 191–192, 203,
 277, 299, 305, 324, 335, 361, 515
 Feuer 249, 281, 447, 476–477, 484,
 526, 547
 Feuerzungen 547–548
 Fieber 126, 129–130
 Frauen 54, 85, 148, 355–356, 358,
 385, 393–395, 405, 433–436
 Gebet 49 FN 253, 120, 286, 388,
 407
 Geburtsgeschichte(n) 323, 334, 337,
 339–341
 Gedächtnismähler 120
 Gegenchristus 389
 Genealogie Jesu 72, 326–327, 329,
 331, 339, 553–554
 Gesetz(e) 48–50, 56–57, 59,
 68, 129, 135, 156, 159, 289,
 308–309, 324, 407, 414, 422,
 462–463, 466, 468–469, 512,
 527, 556–557
 Gesetz (jüdisches) 116, 125–126,
 129–130, 145–148, 162, 193,
 238, 250, 276–278, 322, 329,
 336, 381, 401, 407, 415–416,

- 419, 422–423, 472, 507–508,
 539, 553
 Gesetzgeber 147, 322, 414, 457,
 464
 Giftschlange 277
 Gleichnis(se) 348, 358, 360–361
 Gleichnis vom Sauerteig 348,
 360–361
 Gleichnis vom Senfkorn 360–361,
 366
 Gnade 116, 122, 268, 274, 407, 412,
 417–418, 421
 Gnosis 8, 27, 30, 36, 70, 85 FN 441,
 157–158, 167, 199–200, 307,
 309, 363, 479, 545, 559–561
 „Goldene Regel“ 401, 403, 488
 Götter 6 FN 19, 7, 13, 42–47, 49,
 53–55, 57, 59–61, 142–144, 146,
 148, 154–157, 164–165, 182,
 189, 217, 240, 252, 254, 262,
 280, 287, 304, 317, 367–370,
 391, 407, 411–412, 414, 426,
 429–430, 443, 447–448, 457,
 461, 463–464, 466, 468–470,
 473, 478–479, 487, 498–499, 548
 Götterbild(er) 7, 58, 61, 62 FN 327,
 208, 254, 267, 289, 293–294,
 463, 498–499
 Götterbildkritik 7, 61
 Gottesbild 76–77, 140, 306–309,
 311–312, 314, 423, 518, 545, 560
 Gottesschau 411
 Gottes Sohn → Sohn Gottes
 Gottesverächter (Motiv) 256–257,
 278
 Götze(n) 174, 262, 401
 Götzendienst 176, 499
 Gräuel der Verwüstung 198, 202,
 254–255, 292, 296–299
 gut, das Gute 77, 171, 304, 306–
 308, 311–312, 314, 319–320,
 343, 365, 430, 438, 512, 527,
 544–545, 556, 558, 560
 Hauskirchen 52 FN 266
 Heil 45, 74, 126–127, 410–411,
 413, 539
 Heiliger Geist 148, 169, 178, 333,
 335, 378, 397–398, 422, 426,
 428–429
 Heilsexklusivismus 46, 47 FN 239,
 58, 60, 84, 413, 424
 Hexapla 262
 Hoheitstitel (christ.) 228
 Höhle(n) 276, 284–285, 479
 Höllenfahrt Christi 170
 Homeralllegorese 171–172
 Hörner (Buch Daniel) 223, 225–226
 Hund 277
 Hypostasen 62 FN 331, 78, 371,
 374–375, 428, 430, 483
 Ideen(lehre) 9, 482–483
 Inkarnation 78–79, 215, 364, 371,
 374, 437–438, 442
 Inspiration (der Schrift) 73, 188,
 340, 482, 534
 Jahrwochen 233–234
 Jenseits 528
 Jerusalemer Tempel 105, 231, 234,
 252, 254–255, 262, 290–291,
 294, 297–298
 Johannesprolog 102, 157, 178,
 372–373, 376, 380, 428, 438,
 440, 453
 Judentum 10 FN 52, 48, 83–84,
 127, 129, 140, 142–143, 192,
 199, 316, 415–416, 460, 468, 474
 Jungfrau(en) 148, 214, 404–405,
 434
 Jungfrauengeburt 215, 334, 339,
 405–406, 521
 Jungfräulichkeit Marias 405
 Kaiserkult 46 FN 237, 56
 Kardinaltugenden 320
 Kastration 159, 175, 512
 Katakomben 10, 56 FN 285, 120
 Kindermord in Bethlehem 334, 337,
 339
 Kinderopfer 83 FN 436, 473–474
 Kirchenbau 51–52 FN 266
 Konkurrenz 43, 66, 69, 73, 100,
 139, 187, 192, 325, 369, 429, 435
 Konzil von Nicäa 381

- Kosmogonie 182
 Krankheit 12, 42–45, 129, 252, 256,
 308, 344, 367
 Kreuz 116, 310, 385, 437, 442, 451,
 454, 542
 Kreuzestod 170, 310, 438, 442
 Kreuzigung (Jesu) 348, 350, 383,
 414, 437, 439, 516–517, 542, 552
 Kultbild 255, 290
 Laubhüttenfest 79, 381, 383
 Lebenswahl 67 FN 358, 68, 154
 Leviratsehe 331–332
 Logos (Christus) 60, 78–79, 102,
 157, 178, 188, 371–375, 377–
 380, 413, 428–429, 439–442, 453
 Logosbegabung (der Tiere) 316–
 317, 320, 373, 446
 Löwe 223, 288, 533
 Magie 49 FN 249, 149–151, 344,
 387–389, 392–393, 480
 Magierwettstreit 387–388
 Makkabäeraufstand 83, 199, 213,
 238, 240–241, 259
 Markionismus 30, 309, 545
 Märtyrer 52 FN 266, 54–55, 79,
 119–120, 128, 272, 295, 427,
 536–538
 Märtyrerkapellen/-kirchen 52 FN
 266, 119, 342
 Materie 59, 142, 282, 363, 378,
 412, 431, 482–483
 Melancholie 6
 Menschenopfer 182, 185
 Menschensohn 216, 223, 227–229,
 268, 272
 Menschwerdung 363–364, 374,
 437–438, 442
 Messias 552–553
 Metalepse 165–166
 Metempsychose 162
 Miaphysitismus 547
 Minimalismus 95, 95 FN 493
 Misanthropie 468
 Mittelplatonismus 62 FN 331, 162,
 178, 388, 394, 428, 430, 482
 Mönch(e) 342, 547, 557
 Monotheismus 78, 429
 Mystagogen 527
 Mysterien 135, 161, 457, 473, 477,
 484, 527
 Mythos, Mythologie 76, 135, 145,
 162, 164–165, 182, 192, 195,
 219, 307–308, 317–318, 461–
 462, 467, 470, 475, 479, 527
 Nymphengrotte 73, 75, 146, 169,
 285
 Offenbarung 71, 372, 396, 423
 Ohr der Seele 359
 Onnipotenz (Gottes) 78, 364–366
 Opfer 45, 49 FN 253, 50–51,
 53–56, 56 FN 287, 57–58, 60–61,
 83 FN 436, 131, 141, 176,
 182, 184–185, 216–217, 240,
 250, 253–255, 258–259, 262,
 292–293, 297, 322–325, 397,
 401, 407–408, 433, 457, 466,
 473–475, 478, 485, 524–525
 Opferkritik 323, 524–525
 Opfertod (Jesu) 83 FN 436,
 474–475
 Orakel 6 FN 19, 45, 47, 75, 134,
 141–142, 144, 146, 148, 157,
 194, 321, 368, 370, 376, 436
ordo elementorum 523
 Palingenesie 487–489
 Paradies(geschichte) 77, 304–309,
 311–313, 318–320, 359, 544–
 545, 552, 556, 558–560
 Passibilität Gottes 441
 Passion (Christi) 428, 438–439,
 454, 542
 Pentateuch 28–29, 46 FN 238, 71,
 76, 140, 146, 161, 187–188, 285,
 308, 336, 518
 Petrusbasilika 119
 Petrusgrab 119
 Philologie 3, 8, 39, 71, 73–75,
 78, 85, 87, 124, 143, 145, 147,
 162–163, 199, 202, 208, 259,
 264, 273, 323, 334, 340–341,
 386, 405, 530, 555

- Philosophenschulen 63 FN 335, 65
 FN 344, 66, 69, 73–75, 120, 518
 Plagiat 73, 78, 147, 324–325, 403,
 429, 488
 Planeten 164
 Polytheismus 32, 42, 46, 57–59,
 178, 368, 429
 Presbyter 342, 381, 434
 Priester 40 FN 211, 46 FN 237, 54,
 164, 180, 186–187, 191, 204,
 228, 249, 342, 371, 388, 433,
 447, 479, 496, 524, 527, 539,
 547, 551
 Prinzipien(lehre) 480, 482–483
 Prophetie 7, 46 FN 238, 79, 83,
 145, 147, 161–162, 190, 192–
 194, 197–200, 204, 209–210,
 213, 216, 218–219, 232–234,
 238, 240–241, 264, 268, 272,
 291, 295–296, 299, 301–303,
 322–325, 337, 339–340, 348–
 350, 398–399, 408, 415, 419,
 433–434, 444–446, 455–456,
 474, 488, 490, 518, 531, 534,
 537, 539, 551
 Quästor 10
quaestio(nes) 88, 104, 407–409
 Rangtitel 11
 Reflexionszitat(e) 340
refrigeria 120
 Reich Gottes 360–361, 396
 Reinkarnation 522, 528
 Religionsedikt (Antiochus' IV.) 234,
 240, 253–255, 278, 291, 294
 Religionsfrevl 49, 117
 religionsgeschichtlicher Ver-
 gleich 81, 84, 184, 413, 486
 Rhetorik 8, 80–81, 147–149, 165,
 192, 203, 277, 300, 361, 387,
 399, 515, 523
 Rückkehr (der Seele) 74, 282, 407,
 412–413
 Sabbat 131, 240, 254, 357, 484, 486
 Satan 170–171, 317, 335, 545
 Schicksal 487
 Schlange 182, 275, 304, 306–309,
 311, 315, 317–321, 333, 335,
 422, 476–478, 545, 556, 558
 Schlangengott 479
 Schöpfergott 188, 307, 380, 466,
 486, 545, 560
 Schöpfung 8, 314, 373, 442, 545
 Schöpfungsmittler 178, 373
 Schriftsinn 169, 247
 Schweine 141, 159
 Schweineopfer 240, 262, 297
 Seelenheil 60, 84, 410
 Seelenteil 128, 149
 Seelenwanderung 177, 528
 Seewandel (Jesu) 344, 352–353
 Senatoren(stand) 11 FN 58, 11–12
 FN 60, 39, 46 FN 237, 50–51
Septuaginta 8, 28, 46 FN 238, 71,
 83, 141, 206, 235–236, 253, 259,
 268, 270, 319, 338–340, 348,
 354, 387, 519, 530, 554
 Sintflut 488, 552
 Sizilienaufenthalt 9–12, 23,
 136–137
 Sohn Gottes 77–78, 177–178, 302,
 310, 334, 341, 347, 370, 372–
 375, 377–378, 380–382, 408,
 412, 426, 428–430, 433, 437,
 439–441, 453, 474–475, 526,
 528–531, 536, 539
 Sonnenfinsternis 516–517
 Sophist(en) 80–81, 147–151, 158,
 211, 378–379, 398, 403, 414,
 451, 453–454
 Soteriologie 60 FN 316, 283, 411
 Speisevorschriften 141, 147
 Staatsfeinde 49, 57
 Stammbaum Davids 332
 Stammbaum Jesu 72 FN 386, 327,
 329–331, 340–341, 539, 552–554
 Stoa 31, 67, 75, 78, 160, 164–165,
 178, 212, 373–374, 379, 413,
 420, 429, 440, 487–489
 Strafen (ewige) 526–528

- Stromateis* (des Origenes) 29, 65,
 125–126, 160–161, 172, 208,
 220–221
 Sturmstillung 344
 Sukzessionsmythen 182
superstitio 48, 159
 Sünde 234, 281, 365, 381, 491,
 526–527, 545, 548
 Sündenfall 77, 304, 308, 317,
 319–320
 synoptischer Vergleich 72, 303
 syrische (Daniel-)Exegese 224, 279,
 287, 292–293
 6. Syrischer Krieg 226, 244,
 246–247, 264–265, 269
 Taufe 421–422, 425
 Tempel 52 FN 266–267, 58, 60, 61
 FN 324, 180, 188, 191, 229, 252,
 254, 256, 262, 267, 271, 278,
 407, 466, 478, 496, 551
tertium genus 460
 Teufel 31, 168, 173, 220, 319, 545,
 556
 Textgemeinschaften 73–74
 Theologie (platonische) 76, 79, 157,
 171, 311–312, 324, 363–364,
 429–430, 441, 443, 464–465, 545
 Theophanie 548
 Theopneustie 350
 Theurgie 60 FN 316
 Tieropfer 50, 323–325, 524–525
 Tiersprache 317, 320, 373, 389
 Todesstrafe 49, 54, 465–466, 508
 Toleranzedikt 49
 Torah 147, 240, 254, 278, 415
 Traditionalismus 463, 469
 Traditionsbruch 47, 463
 Traum 141, 214–215, 218–219,
 221, 223, 225, 272
 Trinität 62 FN 331, 78, 102, 174,
 177–178, 374–375, 428–431, 441
 Trojanischer Krieg 147, 180–181,
 186–187, 189, 191, 194–195
 Tugend(en) 48 FN 247, 60 FN 316,
 125, 154, 315, 320, 386, 391,
 394, 421, 439, 448, 451, 466
 Typus, typologisch 143, 239, 241,
 295, 312
 Überlieferungschance 40, 40 FN
 212
 Überlieferungszufall 40, 40 FN 212,
 85 FN 441
 Unsterblichkeit 177, 309–310, 370,
 560
 Unwandelbarkeit Gottes 79, 363,
 437
 Vater (Gott) 78, 172, 177–178, 310,
 361, 371, 373–375, 378, 381,
 411–412, 426, 428–429, 441,
 509, 528, 534
vaticinium ex eventu 83, 200, 210,
 264, 455–456
 Vegetarismus 50, 410, 524
 Vielgötterei 78, 180, 426, 429
 vier Tiere (Buch Daniel) 216, 223,
 225, 229, 288
 Vision(en) 83, 122, 198, 200, 205,
 210, 215–216, 223, 225, 227,
 229, 232, 260, 264, 268, 272,
 286–288, 456, 502
 Völkerengel 287
 Wahrhaftigkeit Gottes 72, 363, 367,
 437
 Wahrheitsanspruch 44, 58, 81, 117,
 155, 166, 199, 325, 335–336,
 445, 481
 Wandel 33 FN 179, 38, 42, 47
 Wegmetaphorik 47 FN 239,
 154–155, 158, 411, 469
 Weisheit 62 FN 329, 75, 154, 308,
 320, 361, 448, 471, 518, 530, 532
 Weisheit (d. Barbaren) 45 FN 233,
 61, 142, 157, 199, 471
 Weltbrand 65 FN 348, 488
 Weltenbaum 219
 Weltperioden 487–488
 Widersprüche 72, 145, 303, 327–
 328, 334, 340–341, 348, 350,
 356–357, 382–383, 431 439, 525,
 527, 531, 535, 539–542, 554
 Witwe(n) 13, 332, 393, 433–434

- Wunder 73, 148, 344, 346–347,
351–353, 385–387, 389–392,
397, 425–427, 515, 517, 532–533
Zauberei 141, 149–150, 344,
385–389, 422, 452, 532
Zoogonie 182
zweiter Gott 178, 430
Zweiter Tempel (d. Juden) 231